

الدكتور محمد عبد الرحمن مرزوق

مع الفلسفة اليونانية

مَجْمَعُ الْفَلَسَفَةِ الْيُونَانِيَّةِ

الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا

استاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية^١

مجمع الفلسفة اليونانية

منشورات عويدات
بيروت - بعلبك

جميع حقوق الطبعة العربية في العالم محفوظة لدار
منشورات هويدات
بيروت - باريس

الطبعة الثالثة ١٩٨٨

مقدمة

هذا الكتاب سيكون في كثير من نواحيه طليعة لكتاب آخر عنوانه «التفسير الحضاري للفلسفة الإسلامية» ، نأمل ان يتاح لنا فيه قريباً التوسع فيما اضطررنا الى ذكره هنا بجملا كئيفاً ، والإفصاح عن السنن والقوانين التي على وفقها تنفجر الافكار وبمقتضاها تلبثق وتوالد .

وينقسم كتابنا الحالي إلى قسمين اثنين :

فأما القسم الاول فهو بمثابة المدخل الى دوامة الفلسفة ، أياً كانت هذه الفلسفة . فيه يحسد القارئ بعض المقدمات الفلسفية العامة التي لا غنى عنها لكل من يود تحصيل الفلسفة واكتناء حقيقتها ومعرفة وظيفتها والفائدة التي تعود عليه من دراستها ، والفرق بينها وبين العلم ، والوقوف على المعاني العميقة التي تثيرها في حياة الانسان والأبعاد الشاسعة التي تمكنه من الانطلاق اليها .

وأما القسم الثاني فيبحث في الفلسفة اليونانية ويقارن بينها وبين الفلسفات الأخرى ويلج على أهميتها بالنسبة إلى سائر الفلسفات ثم يعرض للأطوار التي مرت بها والمراحل التي قطعتها حتى انجبت سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وكيف انتهت بالأفلاطونية المحدثة .

والمنهج الذي سنتبعه في دراسة هذه الفلسفة لن يكون المنهج المياري بل سيكون المنهج الوضعي في غالب الأحيان ، إذا صح نقل هذا التعبير من ميدان الأخلاق وعلم الاجتماع إلى ميدان تأريخ الفلسفة . فقد جرت العادة بين نفر غير قليل من الذين يؤرخون للفلسفة ، ولا سيما الفلسفة الإسلامية - أن يكثروا من نقد أصحابها وتوجيه المطاعن اليهم ، وأن يطلبوا منهم أكثر مما تتسع له إمكانياتهم وإمكانيات الحقبة التاريخية التي يعيشون فيها ، وذلك في محاولة للتقليل من شأنها وإضعاف أهميتها ، أو على الأقل توخياً للدقة في البحث والأمانة في الحكم . ففي أذهانهم مثل أعلى للفلسفة كان يجب على الفلاسفة الإسلاميين أن يرتفعوا إليه ويتحققوا به ، وإلا قتباً لهم وفلسفاتهم ! هذا هو المنهج المياري في دراسة الفلسفة الإسلامية ، « منهج ما ينبغي أن يكون » . ولكننا نطالب هنا بدراستها على أصول المنهج الوضعي ، أي دراستها كما هي كائنة بالفعل . فدراسة « ما ينبغي أن يكون » قد أثبتت فشلها ، فهي لا تعود على أصحابها إلا بالشوك والملقم . فهذا الكتاب تتخلله فكرة أساسية - سنوسمها في كتابنا التالي الذي سلف ذكره - مؤداها أن الأفكار ضرورات حياتية لأصحابها ولعصرها ، ولها وظائف ومهام بعينها ، وأن لكل مرحلة تاريخية فلسفتها ومزاجها العقلي والروحي ، ولكل حضارة خصائصها المتميزة . فالدراسة المعيارية ، دراسة ما ينبغي أن يكون ، تتخذ من الفلسفة اليونانية معياراً للتقويم وتجعل منها المثل الأعلى لكل فلسفة ، كما تجعل من أصحابها اليونان نماذج أزلية أبدية سرمدية للتفكير الصحيح والفهم المتيقن والحكم الصائب ، والبصيرة النافذة .

ومع إقرارنا بفضل اليونان العظيم على الفكر الإنساني كله وعلى الحضارة

البشرية بأسرها ، إلا ان تقديرنا اليونان لا يجوز ان ينسبنا الآخرين ولا ان يعيننا عن الاسباب والعوامل والظروف التي توفرت لليونان دون ان تتوفر لغيرهم . ذلك ان تفكير اي جماعة من الجماعات انما يصدر اولاً وبالذات عن ظروف معيشتها وأوضاع حياتها وحاجاتها الاجتماعية والعقلية والروحية . ومن هنا فان مهمة المؤرخ تحليل العوامل المتضمنة في الموقف الاجتماعي الواحد للوصول الى مدى تأثيرها في نشاط العقل . فللعقل حساسية قوية لهذه العوامل وقدرة هائلة على تسجيل ما يطرأ على البيئة من تغيرات اجتماعية او ثقافية او حضارية تختلف باختلاف الزمان والمكان . وهذه القدرة الهائلة التي للعقل انما تتجلى في بعض الافئذاد والموهوبين الذين لا يخلو منهم عصر من العصور ولا أمة من الأمم .

واذا كان لليونان عبقريتهم فللعرب عبقريتهم ايضاً ، دون ان تتخذ هذه العبقرية نفس المظاهر التي اتخذتها عند اليونان . فقد كان الفكر العربي - في يوم من الايام - فكراً خصباً معطاءً غزير الانتاج جليل الأثر ، ازدهر به العلم والحضارة امدأ طويلاً فكان غرة في جبين الدهر . لكن الفكر العربي لم يكتب له - كما لم يكتب لأي فكر آخر غيره - ان يبقى نشيطاً حياً على الدوام . وإنما طرأ عليه من العوارض الخارجية ما يطرأ على افكار الأمم الاخرى ، بل وعلى كل كائن حي ، واقتابه ما انتابها من الملل الباطنة والأمراض الدفينة ، فانطفأت جذوته وشلت فاعليته . وهذه الظاهرة التي تتكرر باستمرار في جميع حقبة التاريخ ومراحلها هي من اهم اسباب جمود الحضارات وجفافها وتوقف تدفق النسخ في عروقها . فانه عندما يثبل العقل وتغشاها غاشية الموت تخبو الفاعلية الحضارية ويتوقف النمو .

هكذا كان حال العرب ، وهكذا ايضاً كان حال اليونان من قبلهم .

غير ان العقل لا يسلم بمأساته ولا يقبل مصيره ، بل هو لحسن الحظ يصمد للردات والهزائم ليعود قيئته ذاته وفاعليته . فاذا انتكس في مجتمع من

المجتمعات او حضارة من الحضارات وتآلبت عليه عوامل الفساد والتدهور ، لم يعجزه ان يجد لنفسه مناقذ ويشق طرقاً جديدة في مجتمعات اخرى ، فيعاود انطلاقة ويستأنف حياته كأن لم يمّت بالأمس . وعلى قدر ما تعتمد الأمم على العقل ، وكلما كثر عدد المفكرين فيها ، كانت ادخل في التاريخ وأعمق في الوجود . فالفكر ثروة لا تقدر بثمن ، وإنما الأمم الافكار وما يوج فيها من افكار . فالأفكار هي التي تقود العالم . انها القوة الحقيقية التي تقرر مصائر الشعوب . فليس من شيء أغلى من الطاقة الفكرية في الأمة ، وليس ادعى لنبطة الظالمين والطفاة وأعداء الانسانية من إيادة اصحاب القرائع والعبريات ، لأنها تزيد من طريقهم قوى الفكر التي تخيفهم .

وقد كان الفلاسفة على الدوام طليعة كل حركة فكرية وكل انتفاضة عقلية . وما اكثر الشهداء الذين سقطوا صرعى الفلسفة والضحايا الذين قدموا حياتهم فداءً لها . فسقراط وأفلاطون ومرقس اوريليوس وبرونو وفولتير .. أودوا في سبيلها ، فصبروا وصابروا حتى استشهد بعضهم على مذبحها . وكانت الفلسفة يوماً ما يخيف اسمها البابوات وأصحاب العروش فألقوا المؤمنين بها في غياهب السجون وزجوا بهم في المعتقلات ، يريدون ليطفئوا نور الفكر الذي تنخلع له قلوبهم ، والفكر متمّ نوره ولو كره الظالمون !

هذا وفي عرضي للفلسفة الاسلامية احرص اشد الحرص ، على عرضها بعبارات اصحابها وبالاستعانة بنصوصهم هم ، كلما كان ذلك ممكناً ، وذلك بالطبع بعد تعديلها وحذف ما ينبغي حذفه منها ، والتقليل ما امكن مما فيها من غموض وتكرار . فالنص الغامض المضطرب لا استخدمه كما هو ، بل اني اتصرف فيه وأوجهه بحيث يسلس فهمه بالاستعانة بأقوال المؤلف ان امكن ، وإلا فزيادات وإضافات تفتح مغاليقه . بل لقد أضطر احياناً الى اجراء تفسير في ترتيب النصوص وتسلسلها باستخدام عبارات للمؤلف وردت في مواضع مختلفة من كتبه . كل ذلك لأغراض منهجية بحث من شأنها تسهيل فهم فلسفة اصحابها .

وأكثر ما تتجلى هذه الطريقة في عرضي لفلسفة الفارابي وابن سينا . لكن ذلك لا يمنع اني كنت في كثير من الاحيان أورد النص بكامله دون اجراء اي تعديل فيه ، وفي هذه الحالة فاني اضعه ضمن قوسين صغيرين كما هو متبع للدلالة على الاقتباس . المهم اني لا اميل الى اسلوب التلخيص الذي تنذر فيه عبارات المؤلف وتطغى عليه بدلاً من ذلك عبارات الكاتب الذي ينقل اقوال هذا المؤلف . فأنا اهتم دائماً بالإبقاء على نفس المؤلف ما امكن ، ليستمر الحوار الروحي بين القارئ ، وصاحب النص ، فضلاً عن ان ذلك يفيد ذوقاً لفوقياً وحساً فلسفياً لا تفيدهما اساليب التلخيص والاختصار . ذلك بأنني مهما تفذلت وتفاصيلت فلن اكون اقوى من صاحب النص تمبيراً عن افكاره هو وآرائه ، ولا سيما اذا كان الامر متصلاً برجل فذ عظيم !



وأود ان أنبه الى انني في بعض الاحيان تعرض لي سوانح واستطرادات في نطاق الموضوع الذي أكون عاكفاً على معالجته . فأرجو ان تكون مفيدة والا تكون نشازاً يؤذي النظر ويغدش السمع . إن أريد إلا تسجيل ما يسبح لي في ابدان سنوحه إذ لا يمكنني جمع ذلك كله في مكان واحد وحشره حشراً ينعدم فيه التسلسل والرباط ، بل لقد رأيت الخير كل الخير في نثره هنا وهناك في مكانه الطبيعي الذي منح فيه وبجسب السياق الذي فرض نفسه علي . فذلك في نظري أجدى وأقوم .



وإني أنصح القارئ الكريم ألا يتصفح الكتاب قفراً بل ان يتتبع تسلسل الموضوعات فيه . وأنا زعم حينئذ بأنه سيسلس له قياده وينكشف له غامضه ، وسيخرج بزيادة واقية عنه ، حتى ولو لم يكن راسخ القدم في الموضوع وكان في ثقافته الفلسفية بعض الضحالة . قد تقوته بعض التفاصيل الدقيقة ، فذلك



لا أهمية له إلا بالنسبة الى المختصين . إنما المهم ان يحدث تحول ما في نفسه وتفكيره ، وأن يؤمن بالامة التي أنجبته ، وبالإمكانيات والطاقات التي سميت بها يوماً ما الى أعلى ما يمكن ان تطمح اليه أمة ، وأن يتلمس التراث العظيم الذي خلفته له ، فيستلهمه القوة والقدرة ، ويسير على هديه ويوجه التاريخ من جديد ...

محمد عبدالرحمن موحبا
طرابلس - لبنان



القسم الأول

مدخل الى دراسة الفلسفة

١ | اربعاء الزمكانية لـ انسان

لقد ارتفع الانسان^(١) عن مستوى الحيوان بقدرته على ان يتخطى بمقله المكان الذي يعيش فيه ويتصور شيئاً ما خارجه . فالحيوان يرى ويسمع ، وقد تتوارده عليه بعض الصور ، ولكنه لا يستطيع الخروج من إطار الرقعة التي يعيش فيها ، وإنمسا هو ضيق الدائرة ، محدود الأفق ، خاضع لحاجاته المادية العاجلة ، مشقت تقنازعه المطالب القريبة ، مبطر كأنما تذروده الرياح . وأما الانسان ففي وسعه ان يقطع حلقه - في أوقات خاصة تطول او تقصر وتتفاوت في حمقها وتركيزها تبعاً لدرجة نموه المعنوي وقدرته على التفكير المجرد - بالواقع الخارجي الذي يحيط به ، لكي يلمّ شعث نفسه ويجمع شتاتها ويختلي بها الى حين . هذه الخطوة هي سرّ مجد الانسان ، انها هي التي فرقّت بين الانسان والحيوان وجعلت من الانسان معجزة فذة وبدعاً من المخلوقات .

وكما ان الحيوان لا يستطيع ان ينفلت من قيود المكان، فإنه لا يستطيع ايضاً ان ينفلت من قيود الزمان. فالحيوان أسير « المعطة التي تمرّ » وكأنها هي الأبدية

١ - الزمكانية أي الزمان والمكان .

بمعناها ، على حدّ تعبير برغسون (Bergson) ، فهو في حاضره دائم تكبّله
أغلاله لا ينفذ منه الى ماضٍ او مستقبل . والحق ان فكرة الزمان غريبة على
الحيوان ، لا معنى لها بالنسبة اليه . وأما الانسان فهو الكائن الوحيد الذي
يعيش في الزمان ويتقلب في أبعاده المختلفة . فالزمان يتخلل وجوده كله حتى
لكأنما 'قد' من الزمان ا

ومكذا فإن الانسان معرّط ليقع يعيش في الحاضر والماضي والمستقبل
ويتخطى الأشياء جميعاً ، لا يقيد مكان ولا زمان :

لا يقيد مكان ، لأن جوهر الانسان إنما يكن في قدرته على التحرر من
حدوده الضيقة والانفلات من تيارات العالم المحيط به ، ولو لفترة قصيرة يبتعد
فيها عن دنيا الناس وابتدال الأشياء . انه يملو على الوجود الطبيعي للأشياء ،
ثم يملو ويملو ليرى ما وراء الأشياء ، ويطلّ على أبعاد وعوالم وآفاق لا
تتكشف له اذا ظلّ أسير للعالم المحسوس والعلاقات المحسوسة . وأما الحيوان
فليس له أي قدرة على الانفصال عن واقعه والابتعاد عنه قيد أنملة . فهو
أسير البيئة التي يعيش فيها ، خاضع لمؤثراتها المباشرة او القريبة من مجال
إدراكه . وإذنت فالكائن الحيّ إنما تتحدد قيمته بتزايد المسافة بينه وبين
واقعه المحسوس ، وتقلل هذه المسافة تزيد وتزيد في الانسان حتى لا يقيد
مكان .

وكذلك هو لا يقيد زمان . فإذا كان الحيوان تشته اللحظة الحاضرة لا
يعرف غيرها - هذا اذا كان عنده شعور بالزمان الحاضر - فإن الانسان قلما
يحس باللحظة الحاضرة . إذ هو في تجاوز مستمر للحاضر نحو مستقبل لا
يحده الموت نفسه ، او في هودة دائمة نحو ماض لا تقطعه الولادة ، بل يخترقها
وينفذ الى منا ورامها . فالحاضر عنده منطلق المستقبل في محاولة لتجميع
عناصره ، او كوة نحو الماضي في محاولة للاعتبار به والإفادة منه او
لتصحيحه واستدراك ما يمكن استدراكه منه . وليس هو ابداً مقصوداً لذاته .

انه مجرد اداة للعمل والبناء . وأما الحيوان فهو مُسحَق في الحاضر ثلح عليه مطالبه . فإذا ما اشبع هذه المطالب سكن وهذا حق لكأنه الحجر ، فلا تشغله اخطاء الأوس ولا ترهقه هموم القصد . فالتندم لا سبيل له الى نفسه ، والأمل لا معنى له بالنسبة الى وجوده . فكيف يشعر بالوجود اذا لم يستكمل شرائط الوجود ، اذا فقد بُعدين أساسيين من إبعاد الوجود ؟ انه محصور في رقعة ضيقة لا يكاد يمتد فيها الى الامام او الى الوراء . انه يكاد يفتنق لقلة الحركة . وأما الانسان فإنه في مجبوحة من العيش ينحرك فيها كما يشاء . وهذا ما يمكن له في الوجود ، ويجعله سرّاً من اسرار الوجود !

والخلاصة ان منطقة الحيوان الزمانية المكانية — او الزمكانية اذا استعرفنا هذا التعبير من نظرية النسبية — هي « هنا — الآن » . وأما الانسان فينقلب حراً طليقاً « هنا وهناك » و « الآن وكل آن » .



مفارقة الذات العضوية

وبلتج عن هذا ان الانسان هو في انفصال مستمر عن ذاته العضوية ومفارقة دائمة لها . فتراه على الدوام يقفز فوق ذاته ويمعدو وراءها ويجده في طلبها كأنما هما كائنان متمايزان أحدهما عن الآخر . فالانسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع ان يعيش خارج ذاته ولا تحده رقعة ذاته ، بل انه لا يحقق ذاته إلا بخروجه عن ذاته . أجل هو الكائن الوحيد الذي يملو على ذاته باستمرار ليقف أمامها او وراءها او يستشرفها من عل ، وبالتالي فهو دائماً على مسافة ما من ذاته . فوجود الانسان يتراوح بين الخروج عن الذات والعودة الى حرم الذات ، لأنه عاجز عن ان يبقى قابلاً فيها لا يفادها . فنحن كما يقول فاليري (Valery) : « محبسون خارج فوائنا » ، مهما بدا هذا القول غريباً . ولعل سر كينونة الانسان انه يستطيع الخروج عن ذاته والفرار منها في ساعات وجوده الحصيب ، حتى ليكون حيث هو غير موجود اكثر منه حيث هو موجود . فهو على النوم لا ينفك عن التحرر من حدوده العضوية والتغلب عليها إذ لا تتحقق الشخصية ولا يكون للوجود الانساني معنى إلا بالخروج من الذات والمفارقة المستمرة لها . ومعنى هذا ان البعد

الخارجي ، للانسان داخل في مفهوم الانسان وشروطه . وأما الحيوان فهو محروم من هذه المقولة الروحية البحتة ، إذ هو لا يتفك عن قوقمة ذاته . انه قابض فيها ، محصور بين جدرانها . فلا مفارقة في عالم الحيوان ولا انعتاق ، وإنما فيه التصاق ووثاق .



وبفضل هذه المفارقة، ونتيجة للأبعاد الزمكانية التي يتحرك فيها الإنسان، فقد أصبح في مقدوره ان يتصور اوضاعاً لا وجود لها في الواقع ، فيخترع نماذج جديدة من الواقع يجتهد في تحقيقها وإخراجها الى حيز الوجود . وهذه مزية ينفرد بها الانسان ايضاً دون الحيوان . فجميع الحيوانات - ما عدا الانسان - لا يمكنها ان تتصور اي تغيير في الواقع مهما كان طفيفاً . فهي تتقبل هذا الواقع وتستسلم له في ذلة وصغار . كيف لا وهو لا يشير فيها اي خطرة ولا يحرك لديها اي هاجس ، وبالتالي لا يطرح أمامها اي مشكلة تتطلب الحل ، فعلام التغيير ؟ لذلك تركز الى واقعها كما هو دون ان تشعر بالحاجة الى تغييره ، وإلا لكانت للحيوان حضارة كحضارة الإنسان . لما الحضارة سوى ما تخلف عن قدرة الانسان على التغيير، وسوى الآثار المحسوسة لهذه القدرة . ثم ان الحيوان - نتيجة لذلك - إنما يعمل بأعضائه فقط ، انه لا يعرف الآلة او الاداة التي تتطلب صناعتها إحداث تغيير في البيئة المحيطة . وأما الانسان فقد اخترع لنفسه آلات وأصوات امتداداً لأعضائه واستكمالاً لوجوده ونتيجة لإرادة التغيير عنده ولقدرته الفائقة على تجاوز واقعه وتصور

واقع آخر خير منه ، في محاولة لتحسينه وتصحيح أوضاعه . انه الموجود الطبيعي الوحيد الذي يعاود على الطبيعة ، والذي يرى ما في الوجود من عمق ميتافيزيقي . فالرؤية عنده هي غير مجرد للنظر البحت ، انها تضرب في أغوار حقيقة لا يصل اليها الحيوان . لذلك لا يستسلم لواقعه المتمرد ولا يعنو لضغوطه بسهولة ، لأنه يثير فيه مشاكل لا تهدأ إلا بإعادة تنظيمه من جديد . وهو إنما يتمكن من تنظيمه بقدر ما يستجيب له وما يجد فيه من طواعية وفي ضوء ما يهجنس في نفسه من خطرات وسوانح .

فإرادة التغيير إذن ، وبعبارة أدق القدرة على التغيير ، تدخل في معنى وجوده الفريد الفذ ، وترتبط بالامتياز الذي يتمتع به دون غيره من سائر المخلوقات ... فقد كان دأبه منذ فجر التاريخ التحكم في نفسه وفي واقعه وفي القوى الناشئة التي تحيط به . ولئن وجدنا طرائقه فجأة جافية كلما أوغلنا في القدم فحسبه انه لم يتوقف عن التغيير . ولئن دل ذلك على شيء فلأنما يدل على انه لا يتخاذل ولا يلتني امام واقعه ، وعلى ان كل شيء يجب ان يطأطئ الرأس امامه وينصاع لجبروته . وبينما تظل علاقة الحيوان مع الطبيعة هي من حيث الكم والكيف واذا طرأ عليها تغير ما قاته يكون غير مقصود ويقع إشباعاً لحاجات وجوده البيولوجي المفض ، فان الانسان يعدد من علاقاته مع الطبيعة وينوع فيها عن قصد وغاية ، وذلك ليسيطر عليها وليسخرها في خدمة أغراضه وخططه ، ويمضي في تطوره الروحي وبلوغ أهدافه العليا .

فإذا كان الإنسان يعيش في الماضي والحاضر والمستقبل ، وإذا كان يقدف بذاته خارج حدود ذاته ، وإذا كانت للحف عليه ارادة التغيير وقلب الاوضاع ، وبالتالي اذا كان يستطيع ان يخرج من إطار وجوده المادي وإطار الاشياء المحيطة به ، فما ذلك إلا لبتحرك في أبعاد ميتافيزيقية يحفلها الحيوان من شأنها ان تسعو به من مرتبة الوجود البيولوجي الى مرتبة الوجود الميتافيزيقي ولتجمل منه موجوداً حضارياً رافياً وتزيد في عمق حياته الباطنة . هنالك يشرف على تخوم عالم جديد يطلق عليه اسم « العالم العقلي » وهو عالم زاو عجيب من القيم والمثل والمعاني والأفكار ليس للوجودات فيه اي قوام مادي ، وليس له شكل او حجم او لون او طعم . فهو عالم مفارق قائم بذاته لا ندركه الابصار وإنما ندركه البصائر .

ان هذا للعالم يشغل الانسان كثيراً ، بل هو لدى بعض الافراد شغلهم الشاغل . حتى ليتمكن القول ان قيمة الانسان انما تتحدد بمدى تعلقه بهذا العالم . فكلما اشتد تعلقه به انصب وزاد عطاؤه ، وكلما امله اجذب

وأصيب بالقمح والحمل . فما من تغير طرأ على الطبيعة ، وما من حضارة قامت ، وما من انتصار محقق ، وما من تقدم أحرز ، وما من اختراع تم ، وما من نظرية وضعت ، إلا وقد ين لهذا العالم الذي هو عنوان مجد الإنسان . فالعقل والإنسان صنوان لا يفترقان .



اجل ان العقل والارنسان صنوان لا يفترقان .
 بالعقل كان الارنسان سيد المخلوقات .
 به يدلل الصعب ويروض الوحش ويحيي الفجر ويبدد الظلام وينشر النور .
 به أخضع الاشياء لسلطانه وعنت الموجدات لقضائه .
 به سيطر على الحياة والموت والصحة والمرح .
 به اقتحم معقل النرة واخترق اطباق الارض ، وعلا اجواز السماء ، وهو
 في طريقه الى الشمس والنجوم .
 به دانت الاشياء ونماضرت ، وانصاعت الكائنات وتخاضعت .
 به قضى الارنسان على طول للتوى ، وبه على العرش استوى .
 به صال وصال وطار كل مطار ، وقال انا الواحد القهار .
 ان قوى العقل قوى فنة لا تحد ، قوى لا يمد لها شيء في الارض ولا في
 السماء ولا يقارن به شيء . فهي كل شيء ، ولولاها لم يكن شيء .

فالعقل هو اعلى مراحل الوجود الانساني وهو التفسير الكبير للانسان !

انه ايضا مأساة الانسان !

اجل هو مأساة ، وأي مأساة !

فالانسان هو اشقى الكائنات وأتعسها ، وما ذلك إلا لأنه يفكر . فليس سوى الانسان من يتألم بالتفكير ، وليس سواه من يشقى بالتفكير .. ولذلك صدق الشاعر حين قال :

ذو العقل يشقى في النعم بعقله وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

فالحبوان يمرض ويشقى وتنزل به الكوارث ويموت ، ولكنه لا يسمو الى تصور المرض والشقاء والكارثة في مجردها . ان البهائم تجوع كما تجوع ، ولكنها في منجاة من هم الرزق وخوف المسغبة . وهي تفقد اولادها كالإنسان ، لكنها لا تدرك المشكة كما يدركها الإنسان . وهي تتوجع كما نتوجع وتتألم كما نتألم ، ولكن لا يساورها ما يساور الانسان بما يأكل القلوب ويفرّج الجفون ويقض المضاجع ويفنت الأكباد . فهي - اذا صح التعبير - في غيبوبة عقلية او ميتافيزيقية لا تستطيع معها تقدير ما يقع عليها . انها تقوم بأفعال وتؤدي اعمالاً لا تدرك كنهها ولا تفهم معناها . فهي كما قلنا في غيبوبة افقدتها القدرة على الحكم على الاشياء . انها على الرغم مما تتعرض له من كوارث ومحن لا يدرك هولها الانسان ، إلا انه يمكن القول ان هذه المحن والكوارث ليس لها المعنى الذي يكون لها عند الانسان . فالتعرض للكارثة شيء والقدرة على تصورها في الذهن واسترجاعها والحكم عليها شيء آخر . فالحبوان كما اسلفنا في الفصل الاول لا يعرف غير اللحظة التي تمر دون ان يستشعر وخز الزمان وضبط الديمومة ، وإنما هو يعيش مجموعة من الحالات المنفصلة وكمية من لآفات التي تظل متباعدة مشتتة رغم تقاربها في الزمان وتجاورها في المكان . انها تبقى كذلك مفككة ما لم يجمعها عقل الانسان ويربط بينها ويوثق عراها ، ليؤثّل مجده في نفس الوقت الذي يدك فيه عرش سعادته .

فالمقل هو الذي يحمل الآلام الانسانية اكثر تحديداً في الشعور وهو الذي يفاضل بينها . وكما انه عنوان مجد الانسان فهو إذن أصل بلائه .

انه يتصور اشياء غير موجودة ، ويخلق لنفسه مخاوف وآمالاً لا وجود لها ويتقلب في الحقيقة والوهم والخيال واللامعقول .

ومن هنا فإن المقل وحده هو الذي يخشى المرض ، وهو وحده الذي انتج تلك الرهبة المصطنعة من الموت . فإذا كان الحيوان - كالإنسان - متمسكاً بالحياة ، غير انه يختلف عن الانسان في أنه لا يخشى المرض ولا يهاب الموت ، وبتعبير ادق لا يفهمها . فكيف يخشى الكائن الحي المرض او الموت لا بدءاً ان يكون على علم بها مقدماً ، لا بدءاً ان يتوقعها ويتنبأ بحدوثها ، لا بدءاً ان يكون في وسعه التفكير في عقبى المرض وفراق الأحبة وسكرات الموت ، وتصور الجنة والفساد وديدان القبر ووحشته ومصيره وراء القبور .. وإن ما نرى في الحيوان بما نظن انه تهيب من الموت إنما هو في الحقيقة دفاع عن بقاءه وتثبيت بأوضاع نشأ عليها لا يريد التخلي عنها . هذا كل ما في الأمر . وأما الخوف من الموت بالمعنى الانساني فهو عمل ميتافيزيقي بحت يتطلب تركيزاً عقلياً قوياً لا يرقى الحيوان الى مستواه .

وهكذا فالمرض لا يخيف ، وإنما الذي يخيف فكرة المرض . وكذلك الموت لا يخيف ، إنما الذي يخيف فكرة الموت . اجل هو ليس غريباً في ذاته بل في تقديرنا النفسي له ، أي انه لا يخيف كواقعة ، بل يخيف كفكرة تتسلط على عقل الانسان وتنقص عليه حياته . ومعنى ذلك ان التفكير في المصيبة مصيبة اخرى في منطق الوجود الانساني .

والسبب في ذلك ان الانسان ليس مجرد وجود ، وإنما هو وجود وقدرة على الحكم على الوجود ، او قل هو وجود ميتافيزيقي . انه لا يعيش فقط ، وإنما هو يعيش ويدرك انه يعيش . انه لا يعيش واقعه البيولوجي الفج فحسب

وإنما هو يعيش هذا الواقع ثم يتخطاه . فهو إنما يتوهج ويزداد كينونة حيث هو غير موجود أكثر منه حيث هو موجود . انه يتحرك من الداخل ايضاً وليس فقط بالظروف الخارجية التي تضغط على جسمه الترابي . انه ليس مجرد جهاز آلي سلمي يبقى كما هو في الرقعة التي يكون فيها ، بل هو تطور تاريخي خالق يحيا من باطن شيء اعظم كثيراً من مجرد وجوده المكاني . انه يحيا بالأفكار والقيم والمثل والمعاني . انه لا يستطيع ان يكون موجوداً فقط ، يتفدى بما تخرج الارض وتلك البهائم ويتناسل كالحوانات بلا ندم ولا امل . فقيمة الحياة ليست في الحياة بل فيما يصحبها من وعي وبما تحقق لنا من كرامة وحرية وإبداع .

فالحياة الانسانية مشروطة دائماً ببعض المعاني والقيم ، والحيوان وحده هو الذي يقبل حياته بلا شروط ويعيش بلا معنى .



المعنى الصحيح للفلسفة

٦

قلنا ان الحيوان يظل في مستوى الاشياء والظواهر لا يستطيع ان يتخطاها او ان يعلو عليها . انه مجرد واقعة وهو يتقبل وجوده كواقعة لا تدعشه ولا تدعوه الى اي تساؤل ، فالحيوان يحيا ويموت ولكنه لا يتساءل عن معنى الحياة والموت . انه يعيش في العالم ولكنه لا يتساءل عن معنى العالم ، عن أصله ومصيره وعن علاقته معه ^(١) ومع غيره من الذوات والاشياء .

وأما الانسان فأمره مختلف . انه ليس مجرد شيء او واقعة ، انه موجود ميتافيزيقي . ففي دخيلة كل منا شعور بالانبهار والدهشة واقتناع كامن بوجود سر او لغز ينساب من الكون ويتحدى الانسان . وإزاء هذا السر العظيم لا يقف الانسان مكتوف اليدين ، ولا يسهه ذلك ، بل تلاحقه الأسئلة تتراى وتتعجل الجواب عنها : من أين جئنا ؟ من أوجدنا ؟ ما غاية وجودنا ؟ ما مصيرنا بعد الموت ؟ ما الخير وما الشر ؟ كيف نُوجد للعالم ؟ ما أصله ومصيره ؟ الخ ...

١ - لم أجد أحداً من القدماء يستعمل حرف الجر (ب) عند استعمال كلمة علاقة ، إنما كانوا يستعملون (مع) . فاقضى التنبيه ، إلا في حالات نادرة جداً .

أسئلة ضرورية تتردد كثيراً لا مناص منها لأنه لا بد للإنسان من تفسير شامل للوجود يسلك على أساسه في هذا الكون وبه يتحدد منهج حياته ولوع النظام الذي يحقق هذا المنهج . فهو يحكم فاعلية الذهن التي تنضم إلى معطيات التجربة يبحث عن تعليل يقرب لإدراكه طبيعة الحقائق الكبرى التي يتعامل معها وطبيعة العلاقات والارتباطات بين هذه الحقائق : حقيقة الألوهية ، حقيقة الكون ، حقيقة الحياة ، حقيقة الإنسان والمصير الإنساني ...

كل هذه الأسئلة هي من صميم الوجود الإنساني كما هي محور التفكير الفلسفي . لمحوها كانت - ولا تزال - قدور أبحاث الفلاسفة ، ومن يلجئها تتلجج مداهبهم ، وللإجابة عنها كانت تتفتق قرائعهم .

فالفلسفة إذن إنما هي محاولة لمواجهة هذه الأسئلة التي تلح على الإنسان في كل زمان ومكان وإيجاد أجوبة مترابطة عنها تتصف بوحدة للنظر فضلاً عن عمق هذا النظر وتماسكه وشموله . إنها للبحث في ماهية الأشياء وأصولها وعلاقة بعضها مع بعض ومع الإنسان والوجود الإنساني . إنها تطلع دائب إلى الآفاق البعيدة والأسس العميقة . إنها تعرف لجوج على مظاهر الكون ووقائعه وأحداثه وتلش لأسبابها البعيدة وإيجاد تعليل منطقي معقول لها وردّها إلى أصل واحد ينتظم للكون بأسره . إنها نشدان لعنصر الوحدة الكامن وراء الكثرة وتمقّب للانسجام المختبئ خلف غشاء كثيف في وجوه للتنوع والاختلاف .

وبعبارة أخرى ، تدل الفلسفة في أوسع معانيها على جملة المحاولات التي قام - ولا يزال - بها الإنسان بحكم أنه موجود ميتافيزيقي رسماً بعض خصائصه ، ليمثل بمجموع الأشياء ومكانه من هذا المجموع ودوره فيه ، بنظرة واحدة شاملة تستوعب كل جزئية من جزئياته وتصوغها في صيغ كلية قليلة العدد . فهي التعبير الواعي المنظم عن المفاهيم الأساسية التي تستند إليها المعرفة وعن القيم الأصيلة للوجود الإنساني .

فكل فلسفة اذن هي - بحكم التعريف - عمل ضخم جداً او برنامج واسع ينوء بالمصبة اولى القوة ، تاهيك بالفرد الواحد ! وهذا الشمول الذي هو من طبيعة العمل للفلسفي ومصدر خصبه وأصالته ، يحمل في ذاته بذور فشله . ولذلك متلاحق المذاهب الفلسفية تباعاً يستدرك الخالف منها عثرات السالف ويتلافى اللاحق ان يقع في اخطاء السابق . فكل فيلسوف يعتقد في نفسه القدرة على التصدي لهذه المهمة الضخمة ويظن ان كلمته ستكون الكلمة الفصل ، وأن مذهبه هو ، وهو وحده ، كقيل بسد جميع الثغرات وإسكات كل الاصوات !

إنها دعوى مريضة فضفاضة لم يستطع اي فيلسوف ان يتحرر منها او ان يكون له في سابقه درس وعبرة . ولكنه العقل ينشد الحقيقة . فتراء لا يبدأ ولا يطمئن ولا يقر له قرار حتى يجدها ، وإلا ابتدعها ونسج خيوطها من نفسه ، وظن ان عصارة فكره هي التفسير الوحيد لها .

هذا هو اذن مبرر وجود الفلسفة ، وهذا هو الدافع الكبير اليها .



هذا والفلسفة قديمة قدم الانسان . فهي مركوزة فينا وتجري في عروق كل فرد منا بحكم اننا كائنات عاقلة او موجودات ميتافيزيقية ليست الأبدان حدوداً طبيعية لها، وإنما هي تمتد وراءها وتمتد حتى لا يسعها مكان ولا زمان . فلكل منا فلسفته في هذه الحياة ، وكل انسان فيلسوف بطبعه ، على تفاوت في ذلك : أجل ، لكل منا رأيه في الحياة وطبيعته وغايتها ، في الوجود ومآله ومصيره ، في العقل والجسم وعلاقة كل منهما بالآخر ، فيما قد يصيب الانسان في هذا العالم من سعادة او شقاء ، وغنى او فقر ، وصحة او مرض ، في الخير او الشر ، في الإله وصفاته وعلاقته مع الطبيعة ومع سائر الذوات الآخرين . ولا شك ان هذه فلسفة ، غير ان عقله لم يتناولها بالتحليل والتمحيص

ولم يقيم الدليل على صحتها أو بطلانها . فالفلسفة عنوان وجود الانسان ما دام له عقل واع ، ومشاكل ملحة ، وواقع متمرد غير مطواع .

ويؤيد ذلك ان كلمة « فلسفة » نفسها لم يكن لها في بادئ امرها معنى محدد ، وانما كانت تشمل كل ثقافة واستنارة في أي موضوع كان ، وكل مجهود عقلي في سبيل تقدم المعرفة الانسانية ، بل كل تطلع الى العلم وكل رغبة في البحث والنظر .

وأصل كلمة « فلسفة » وتاريخها يدلان على ما ذكرنا . فقد روى المؤرخ اليوناني هيرودوت ان كريسوس قال لصولون : « لقد بلغني انك تقلبت في كثير من الأقطار متفلسفاً ، أي باحثاً منقياً . واستعمل بركليش هذه الكلمة ايضاً في حق الأثينيين حيث قال : « نحن قوم نتفلسف ليس فينا ألوثة » أي اننا لمحج البحث والنظر لاننا ارباب عقول وشجاعة .

وكلمة « فلسفة » او « فيلسوف » مأخوذة من « فيلو » ومعناها محب او محبة ، و « سوفيا » ومعناها حكمة و « سوفوس » ومعناها حكيم . فمعنى كلمة « فيلسوف » إذن « محب للحكمة » . ولقد كان المستعمل في اول الامر كلمة « سوفوس » وحدها للدلالة على كل بارح في صناعة من الصناعات ، وقد أطلقها هوميروس في الألياذة على « النجار البارح » . ولما جاء سقراط وجد من الفرور ان يسمي نفسه حكيماً ، فأطلق على نفسه اسم « فيلسوف » أي محب للحكمة ، على سبيل التواضع ، وليميز نفسه عن طائفة السوفسطائيين المتعبرين بالحكمة . ويقال ان فيثاغورس هو اول من سمي بالفلسفة بهذا الاسم .



حقاً ان القليلين مننا فقط لهم فلسفة خاصة بهم واضحة المعالم محددة الاهداف . لكن كلا منا تقريباً يحسّ - على منواله الخاص - بالطابع العام للكون بأسره ، ويروده شعور غامض بما عسى ان يكون هذا الكون . وهذا الشعور هو الذي يحده له سلوكه ويقرر له الخطط والأفعال التي يجب تحقيقها ،

ويجلى عليه الخطوات اللازمة للوصول بها الى غايتها . فتصرفاتنا الحميدة
والمرذولة ، وأفعالنا المتهورة والمنحوسة ، وبرمنا بالحياة او اقبالنا عليها ،
وانشراحنا لبعض المواقف او ضيقنا بها — كل اولئك وكثير غيره مرجعه الى
فلسفتنا في هذه الحياة ونظرتنا اليها .

ان هذه الفلسفة اذن لها اهمية كبيرة جداً في كيتونة كل فرد منا ، ومع
ذلك لا تكثرت لها كتب الفلسفة التقليدية . فهي ذلك الشعور الخفي بمعنى
الحياة والكون والوجود . انها ذلك المعنى العميق الذي نضفيه على وجود لا
معنى له ، انها ذلك الروح الذي نشيعه في عالم موات لا حشاشة فيه . انها
ذلك النظام الذي نقره في عماء ليس بعده عماء . وبكلمة واحدة : انها وعينا
بهذا العالم وبرسالة الانسان فيه . ولما كانت هذه المشاعر لا يخلو منها انسان
لأنها مبرر وجوده — وإن كانت تختلف من انسان الى آخر — كان كل انسان
فيلسوفاً ، على تفاوت في ذلك بالطبع .

يقول نيتشه بحق : « ان المشكلات الكبرى توجد في الشارع » .
فالفلسفة تنبجر من معين الانسان ، أي انسان ، وتنبثق من اعماق وجوده ،
وذلك لأنه يحتاج لعقلنة الأشياء وتمثيلها وإشاعة النظام فيها ، وإلا فقدت
معنى وجوده ونقطة ارتكازه ، فزلت به القدم وسقط في مهاوي العدم .
انه مفطور على تقدير الأشياء ووزنها بميزان من قيمه ومعاييره ، ليرى ما عسى
ان يكون لها من معنى بالنسبة اليه ، وبالنسبة اليه وحده .

فاذا به يتساءل دائماً عن الأغراض والغايات ، كأن كل شيء موضوع
لفرض ويرمي الى غاية : لم هذا ولم ذلك ؟ ما الحكمة من وجود الأشياء ؟
وهل للحياة غاية تسمى اليها ؟

واذا به يتساءل ايضاً عن الطبائع والماهيات ، كأن لكل شيء طبيعة
تخصه وماهية ليست لغيره : ما هذا الكون ؟ ومم يتألف ؟ وهم تتفاضل
الموجودات وتباین ؟

وإذا به يتساءل أخيراً عن علاقة الكون مع الإنسان، كأن الكون يدري من أمر هذه العلاقة شيئاً : هل هذا الكون صديق للإنسان يساعده على بلوغ أهدافه وغاياته أم خصم له وعدو لنود ؟ هل يعمل لمصلحة الإنسان أم هو مجرد آلة صماء صماء تدور وتدور ؟ هل الإنسان في مركز الكون أم هو هباءة تافهة لا شأن لها في مقاييس الأشياء ؟

ان « لِمَ ؟ » ، و « ما ؟ » ، و « هل ؟ » هي للثالث الذي يعطي للإنسان المادي وجوداً غير مادي ويقتحم به عالم ما بعد الطبيعة . وبحسب إلحاح هذا الثالث على الإنسان ووعيه به ، إنما يتعدد شعوره بوجوده ويتعين مستواه العقلي والروحي ويدلف الى ذلك العالم الواسع الذي لا يعرف الحدود او السدود ...



أجل ان الحياة تدفع بنا الى التفلسف شتاً أم أبيناً . فلا يكاد يمر على الإنسان يوم دون ان تحدث له فيه ظروف وأحوال تسوقه الى طرح هذه الأسئلة والإجابة عنها على طريقته الخاصة :

فهو في بعض الأحيان ، وقيماً لما يمر به من تجارب وخبرات سعيدة ، او يسمح له من فرص ذهبية ، لا يتألك ان يشمر بأن الدنيا بخير ، وان العالم صديق له ، وان الحياة جميلة لذينة تستحق ان تمعش . ما أجل هذا الكون وما أعظم هذا الوجود ! انها لنعمة كبرى ان يولد الإنسان ويستمتع بالحياة . للحمد لله الذي أودعنا الارض تلبوا منها حيث نشاء ! الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن ، وأحلنا هذه الدار من فضله لا يمينا فيها نصيب ولا يميناً فيها لغوب ... هنالك يطعن الإنسان الكون ويفسد عليه الصفات الطيبة ، ويشمر ان الروح المحرك له صالح وجليل . وبالتالي هنالك يتفلسف الإنسان ويكون لتفلسفه طابع التفاؤل والبشاشة ، ويكون له رأي في الكون والوجود والحياة يطفح بالبشر والإقبال ...

وفي بعض الاحيان الاخرى ، وتبعاً لما يقوى من متاعف او يصيبه من
كوارث ، يرى القبح والشر والباطل عملاً الارض وتسد المتاعف على الناس حق
لتجعل الحياة بغيضة لا تطاق . ألا كتباً لهذه الحياة التي لا معنى لها ، وسحقاً
لما فيها من عبث وظلم وقوض . انما الدنيا جيفة وطلابها كلاب ! فلتنصّب
الدنيا وليخسأ طلابها ! هذا في نظرها مصدر فرّ لفلسفات التشاؤم والجبر وقعود
الحمة وتثبيط المزيمة .

وهكذا فالفلسفة بمعناها الأوسع غير منفصلة عن الحياة ، بل هي متصلة
بها متفاعلة معها لا تنقطع عن التأثير فيها والتأثر بها . وان الاهتمام بها هو من
قبيل الاهتمام بالحياة وبالوجود الانساني وبالمصير الانساني . فلئن كانت الفلسفة
نظرة اجمالية الى الكون وموقفاً فكرياً معيناً من الحياة وتجاربها ، فان هذه
النظرة الإجمالية ، وهذا الموقف الفكري يؤثران بطبيعة الحال في تصرفاتنا
وأعمالنا وفي معالجتنا للحوادث وتوجيهنا لها . يقتضى هذه النظرة انما نسير في
أفعالنا، وعلى وفق هذا الموقف انما نواجه الحياة والطبيعة ونسلك مع أصدقائنا
وأعدائنا وتعدد ارتباطاتنا وعلاقاتنا مع الاشياء والمجتمع .

وكما يتضح اثر فلسفة الفرد في حياته المادية نورد المحاور التالية لا
لطرفتها ، فهي تحدث كل يوم مع كل فرد منا، بل لما لها من مغزى . ولما تحمل
من دلالة . وقد جرت هذه المحاور بين رجل مشهور وثب الى داخل الحافلة
الكهربائية وهي مزدحمة بمن فيها وتسير بسرعة كبيرة ، وبين أحد الركاب
العاديين . فكلامهما لم يدرس الفلسفة ولعله لم يسمع بها :

— ما هذه الحجة يا أخي ؟ لقد عرضت نفسك للخطر . أما كان الأجدر
بك انتظار حافلة اخرى ؟

— لم يحدث إلا الخير والحمد لله !

— أي خير ؟ ألا تخشى ان تسقط تحت عجلاتها فتعوت ؟

— كلا ، لا أخاف هذا ولا أخشاه !

— أجبثون انت ؟ أفلا تخاف الموت ؟

— لا أخشى الموت أبداً لأنه لا مفر منه ولأن العمر مقدّر في الأزل .
فاذا جاء اجلي لا استأخر ساعة ولا استقدم . بل لو سكنت في بيتي وكان
مكتوباً عليّ ان اموت تحت عجلات الحافلة الكهربائية لبرزت الى مضجعي ،
ولا فلن يمسي الضرع . جفّت الأقلام وطويت الصحف !

— وما ادراك ان عمرك مكتوب منذ الأزل ؟

— اجل اجل ان عمري مقدّر مكتوب منذ الأزل . ولا أدلّ على ذلك
من ان كثيرين ينجون من الموت بأعجوبة وآخرين يلاقون حتفهم بأهون سبب .
فلو كان الحذر يحمي او كانت المخاطر تؤذي لما نجنا من الخطر ناجٍ ولما أصاب
الحذر مكره . أفلا ترى المقعد في بيته تنهافت عليه الارزاق ؟ ولم من
جاء في طلبه لا يجده ؟

سيطلبني رزقي الذي لو طلبته لما زاد والدنيا حظوظ وإقبال !
— ولكنني أرى ايضاً ان من يلقي يده الى التهلكة يكون كمن يسعى الى
حتفه بظفروه ، وأن من يقعد في بيته لا يرم عنه ولا يتم بطلب الرزق
يموت جوعاً .

— نعم انه يموت لا لأنه قعد عن طلب الرزق بل لأن اجله قد جاء .
وهكذا الحال فيمن يهلك عند تمرّضه للخطر . فلو لا ان الموت قد كتب
عليه لما اسرع الى حمامه .

— هذا كلام لا يقبله العقل ، لأنك تستطيع ان تؤدي بحياتك متى أردت !

— كلا ! انا لا أستطيع ان اموت متى أردت ، ولم من شخص حاول
الانتحار فحبل بينه وبينه ! فانا لا اموت إلا بقضاء الله وقدره !

— هذا عين الجنون !

— بل هذا عين العقل !

يثبت لنا من هذا الحوار الذي نصادف أمثلة كثيرة له في حياتنا اليومية الى اي مدى يصح القول ان لكل انسان فلسفته في الحياة . فهذان الرجلان كلاهما له فلسفة معينة انضجتها تجاربه هو ، وكلاهما له رأي في الكون والمصير الانساني لم يستمد من اي كتاب ولا تلقاه من اي فيلسوف . لقد جاء الى هذه الحياة وجاءت معه فلسفته في وقت واحد تقريباً . وبمقتضى هذه الفلسفة يتصرف كل منهما في شؤون الحياة ويواجه الحوادث . وهكذا الحال في فرد فرد وشخص شخص . لا يستثنى من ذلك احد ، اللهم إلا البله وضعفاء العقول . بل حتى هؤلاء لهم فلسفاتهم البلهاء يسلكون في الحياة تبعاً لها وهم لا يشعرون . فلا يستطيع احداً ان يعيش وينشط دون ان تكون له فلسفة خاصة يستوحىها ويسير على ضوئها ، دون ان يكون له رأي في الله ، في الحياة والموت ، في الخير والشر ، في الجبر والاختيار ، في الزهد بالحياة او الإقبال عليها الخ ... سواء أقر بذلك ام لم يقر .

فأحد هذين الرجلين جبري متهور بسلب الانسان الحرية والإرادة ويجعله مغلوباً على امره كريشة في مهب الريح ، ومن ثم يسلك مع الناس بحسب هذه الفلسفة ، فيقتحم المهالك ويفشى المخاطر ويصارع الردى دونما خوف او وجل .

والآخر قدري رزين يؤمن بفلسفة الحرية والاختيار ويفكر في كل خطوة يخطوها . فالإنسان تبعاً له حر مريد لأفعاله مسؤول عنها يتحمل نتائجها . ولسان حاله يقول : ان الله قد حباه العقل ليميز به الحديث من الطيب ، وهداه النجدين ثم تركه وشأنه . فاذا به لا يقدم على عمل إلا بعد الروية والتبصر وإعمال الفكر وتقليب وجوه الرأي والحيلة .

قد يكون في هذا التصوير بعض الغلو والتبسيط الشديد . فليس هناك جبري مطلق ولا قدري مطلق . ليس هناك جبري لا يتبصر او قدري يخلو من عنصر الجرأة والتهور . بل قد يحدث العكس . فان الجبر لا يورث صاحبه الجرأة والتهور على الدوام ؛ فكم من جبري متخاذل جبان ! وكذلك كم من

قدري جريء مغوار أفلح الحياة أعقد من قضايا المنطق والتحليل المنطقي ،
ولكنها أمثلة يراد بها الإيضاح والتقريب للأذهان .

وعلى كل حال ، وسواء كان هذان الرجلان مخطئين أو كان أحدهما مصيباً
والآخر مخطئاً ، فالنتيجة واحدة : وهي أن لكل منا فلسفة يستوحىها
ويسير بمقتضاها ، ولكل منا نظرة تقود خطاه وتوجه مسيره . فبعضنا متفائل
بالحياة مقبل عليها مقارع لها لا يلوي على شيء ، ويعتقد أن الكون صديق له
يساعده على تحقيق غاياته ويلوغ أهدافه ، وبعضنا منطير متشائم يرمي بالحياة
بضيق بها ويرى في الكون عدواً لدوداً يترصد به ويتسقط عثراته ويحصى
عليه أنفاسه ، فيقتضي حياته في هم وشجن ويميش مميشة ضنكاً كأنما تتخطفه
الطير أو يصعد في السماء !

بعضنا يؤمن أن للجهود الإنساني الرأ في اصلاح الحياة والمجتمع ، فتراه
لا يدخر وسعاً في محاربة الشرور والآفات ولا يفتر عن الدعوة الى
الخير والحق .

وبعضنا يظن أن ليس في الإمكان ابداع مما كان ، وأن ما هو كائن لا بد
أن يكون وأن جهودنا عبث ضائع ووم في غير طائل .



والخلاصة أن الفلسفة تملاً دروبنا وتتخلل جوانب حياتنا وتوجه جميع
أعمالنا حتى نتجدد في أقوال الناس وأفعالهم مواقف فلسفية واضحة أو كامنة .
فكل ما حولنا يدفعنا الى اتخاذ مواقف معينة من الله والكون والحياة
والناس .. وهذه الأمور التي يجب أن نحدد موقفنا منها وإن كان فيها ما لا
يتم الى العالم المادي بصفة فإنها تدخل في صميم المعضلة الانسانية الكبرى ، فلا
يستطيع الانسان ، أي انسان ، أن يظل غريباً عنها غير مبال بها ، إلا اذا
تنكر لإنسانيته وتخلّى عن طبيعته .. ماذا أقول ! يسأل اننا اذا رفضنا أن
نحدد موقفنا منها فهذا الرفض نفسه ينطوي على موقف فلسفي معين .



هناك حالات لا يبدو فيها اتخاذ مثل هذه المواقف واضعاً . إذ يوجد قوم - وما أكثرهم - لا يرون في الحياة غير اليأس والشقاء ولا يحدون غير الخصاصة والحرمان ، مما لا يدع فرصة للاهتمام بشيء آخر غير البحث عن الرزق لسد رمقهم ورمق عيالهم . لذلك يعتقد البعض ان التفكير الفلسفي لا سبيل له الى تقويمهم . قلم من عموم الحياة ما يشغلهم عنه .

والحق ان الحياة الانسانية فيها ركبتها المموم ومستها البأساء والضراء واشتد بها الإملاق والفضنك فإنها لا تخلو من نبضات الفكر وخطبات الرأي والقرينة ، وبالتالي لا تخلو من نظرة الى العالم ومن تكييف لظروف الحياة ومعالجتها تبعاً لهذه النظرة . فحسب الانسان ان يتفلسف بلسان الحال اذا لم يستطع ذلك بلسان الحال ! وما يضيره ان يعيش تجربة ما دون ان يعنى بمضمونها الفكري الصريح ودون ان يحاول العبارة عنها في ألفاظ مجردة كثيفة ؟ فهو يتفلسف كما يتنفس قسراً عنه وعلى غير وعي منه .

فليت شمري ! كيف يتسنى للانسان ان يتغاضى عما يحيش في صدره من الاسئلة اللاعبة التي تقض مضجعه عندما يسكن الى نفسه ولا تلاحقه الحياة بمشاغلها وهمومها ؟ ان ظروفنا خاصة قد تصرفنا ظاهراً عن العناية بهذه الشؤون ، ولكنها لا تستطيع ابدأ ان تجتث جذورها من انفسنا ، او تستأصل شأفتها . ومهما حاولنا ان نكبح جناح النفس وهفوها الى عالم المعاني فلن نستطيع الى ذلك ميلاً . وكما ان احداً يصبح صدره حرجاً عندما لا يجد كفايته من الهواء ، كذلك يساوره الضيق والقلق عندما لا يمسي التجربة الفلسفية حق في فجاجتها وعموضها اذا لم يستطع معانيتها في رقتها ونصوعها . ولشد ما يرتض من الهم والغم ان لم يترك عالم الحس بشوائبه وقصبيحه وينطلق الى عالم الفكر ، وهو عالم كل شيء فيه بسيط وصافي وتبيل ، تسود فيه قوانين العقل وتسيطر عليه ضرورات المنطق ، ولا تلقى فيه سوى الحق والخير والجمال والنور .

فالتفلسف في هذه الحالة إنما هو من قبيل التنفيس عن الحياة كالشعر والموسيقى، ومحاولة لجعلها شيئاً مطابقاً محتملاً له قيمة ومعنى وله غاية وهدف . إنه رغبة في التمتع بالوجود كما يجب أن يكون . وهو ضروري لنمو العقل والشعور بالذات ضرورة التنفس لتمويل البدن واستمرار البقاء . وحسب الإنسان فيه أن يتخطى معطيات التجربة والواقع المحسوس لا ليسخرها لأغراضه وغاياته ، بل ليفهم الكون ويسير غوره ، وليبني نظاماً من الأفكار والمعاني ينفي به مضمونه ويخصب حياته ويساعده على التغول في أمثاق الوجود .



وظيفة الفلسفة والفائدة منها

ينسى الكثيرون على الفلسفة وجودها وبعدها عن الحياة والواقع وينظرون اليها شزراً .

انهم يتساءلون عن جدوى دراسة الفلسفة اليونانية او الفلسفة الاسلامية في هذا العصر الذي تقدمت فيه فنون المعرفة العلمية فأخذ يشعر بالفصحة بإزاء اهداف الفلسفة ويشكك في وظيفتها والغاية منها .

ما هي فائدتنا من معرفة الماضين من الفلاسفة حتى نعلم بهم هذه العناية اللائقة؟ وما هي تلك العلاقة التي تربطنا بهم؟ وبيننا وبينهم فواصل من الزمن ، وواصل من التفكير ، وواصل من الاتجاهات وطريقة الحياة ، تباعدت عنا اجيال وأجيال ؟

انهم لم يقدموا لنا صورة صحيحة عن الكون والطبيعة والحياة ولم يكن كثير من آرائهم في جوانب المعرفة ناضجاً . فضلاً عن انها لا تعكس لنا في حياتنا نتيجة واقعية ملموسة . لا سيما ونحن نشهد كل يوم انقلاباً جديداً في ذهنياتنا ومفاهيمنا وتحولاً هائلاً في اتجاهاتنا الفكرية وفي إدراكنا للحقيقة الكونية في خضم هذا التطور السريع في العلم والصناعة .

اجل لقد فقدت الفلسفة ثقة الكثيرين اليوم . انهم يريدون ان ينصرفوا الى العلوم ، فهي اجدى لهم واقوم . وحسناً فعلوا ، فنحن لا نريد لهم غير ذلك .

لكن ما معنى العلم بلا فلسفة ؟ وفي حوزة من نشأت العلوم ؟ او لم تكن جنيناً في احشاء للفلسفة ، ثم ترعرعت ونمت في رعايتها حتى اذا استقلت عنها اخذت تتوقف في وصفها للأشياء عند علائها القريبة تاركة للفلسفة الأم مهمة مواصلة السير بحثاً عن الملل البعيدة والمبادئ القصوى ؟ او لا يفكر العلم الى اساس فلسفي يقوم عليه ؟ ألم يكن تقدم الفلسفة من أم بواعث التقدم العلمي ؟ وليس افضل العلماء من استطاع التفلسف في علمه ؟

ان تأخرنا العلمي من تأخرنا العقلي والفلسفي ، ولا بد من الانكباب على الفلسفة والعلوم العقلية لإلحجاب المفكرين والعلماء . ان علوم اليونان لم تدخل ارض الخلافة لو لم تدخلها فلسفة اليونان وعقلية اليونان . كما ان علوم العرب لم تدخل أوروبا اللاتينية لو لم تدخلها فلسفة العرب وعقلية العرب . وكذلك لا امل لعلوم أوروبا ان تغزو بلادنا اليوم ما لم تتقبل الفلسفة الأوروبية وطريقة التفكير الأوروبية ، وما ذلك إلا لأن الفلسفة إنما هي اساس العلم ، ولأنه ما من ثورة اجتماعية او دينية او سياسية .. قامت إلا وكان وراءها فلسفة ما . فما التاريخ إلا تاريخ فلسفات وايدولوجيات وأفكار ، وما الفلسفة إلا فتح للسجود وسيطرة على القدر .

ان الفيلسوف لا يقدم لنا - مهما بلغ من سداد الرأي ونفوذ البصيرة وشمول النظر - حلولاً نهائية للقضايا الكبرى التي تشغل بال الانسان : اصله ومصيره وقدره والفاية من وجوده .. فكل ما يقدمه إنما هي حلول مؤقتة نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان والبيئة والعصر والمرحلة التاريخية والاجتماعية والثقافية والحضارية .. وهذا هو سر مجد الفلسفة ولبايها وفيه تنحصر مهمتها في الحياة الانسانية .

ان الفلسفة ليست لعباً مدرسياً بالتصورات الميتة البعيدة عن اهتمام المجتمع

والإنسان . فالفلاسفة لم يحسوا يوماً بمزول عن الحوادث والتيارات التي تسود في مجتمعاتهم . بل لقد كانوا دائماً على صلة بهذه الحوادث والتيارات إن لم يكونوا في ذروتها ويأخذوا بقسط بارز فيها ، فانعكس ذلك في فلسفاتهم وترك آثاراً مختلفة في مذاهبهم التي تعبر عن تجارب حياتهم وآمال مجتمعاتهم وأحلام مواطنيهم . فمن الخطأ إذن أن يُنتزع الواحد منهم من بيئته ويلقى من حوله أو أن تُبحث آراؤه منفصلة عن الظروف والأحوال المحيطة به . أجل من الخطأ دراسة المذهب الفلسفي على حدة كأنه جليود من الصخر . فهو إنما يُدرس من حيث موضعه في نظام الأفكار وسياق الحوادث ومن حيث تعبيره عن الحاجات والمثل والأمان التي تراود العقول وتدغدغ المشاعر ، في مرحلة دون أخرى وفي عصر بعينه ، وبالتالي من حيث دلالاته على اتجاه فكري معين يضعنا في تيار الحضارة الإنسانية العام . فهو حلقة من الحلقات ولحظة في تاريخ الفكر في صميم الجهد الذي يقوم به من أجل تفسير العالم وحل رموزه والتأمل أسبابه وعمله ، ومدخل متعرج غير مباشر إلى العصر الذي نشأ فيه والبيئة التي أحبتته والحاجات العقلية والاجتماعية التي تمنحنت عنه . وهكذا فالمذاهب الفكرية إنما هي ظواهر حضارية نسبية معبرة لا يصح إغفالها أو التفاضل عن معناها في كل دراسة علمية رصينة تتصدى لفهم حضارة من الحضارات والنفاذ إلى طرق تفكير أبنائها ونمط حياتهم وأسلوب معيشتهم .



ومن هنا كانت دراسة الفلسفة ذات فائدة جليلة في إقامة الحياة العقلية كلها عند القدماء وتجميع ما يمكن . تجميعه من عناصرها الأولية في محاولة لإعادة بنائها من جديد واستخلاص ما يراد استخلاصه منها على ضوء المعطيات والحقائق التي ذكرنا . ففي كل عصر وصل إلى درجة معينة من التنظيم والوعي والتأسل ، وفي لحظات قليلة فيه من تألق العقل ويقظة الوجدان وإشراق الروح ، يظهر رجال يمشون في هذه الأرض مروراً للنهائم الحيرة فوق

للمعماري البيد ، ثم يمضون وقد اعطوا ما أعجز عصرأ بأكله وربما مدنية بأسرها . من هؤلاء المبالغة رجال يمضون بالتفكير الفلسفي قدماً لأنهم يهتمون بالتحليل الراعي لمعضلات الكون والحياة في مرحلة تاريخية بعينها وبصياغة نظرة زمنية - هي في ظنهم أزلية - شاملة في الإنسان والوضع الإنساني والمصير الإنساني في المخطط الكبير للأشياء .

فالفلسفة إذن انما وظيفتها التعبير عن الدوافع والاهتمامات والاحتياجات والعقائد والأفكار والمثل والقيم السائدة في احد العصور التاريخية وإعادة تنظيمها من جديد وتنظيم التجربة الإنسانية كلها كلها كان ذلك ممكناً . وهي في ذلك كله تتأثر - بطبيعة الحال وكما قلنا مراراً وتكراراً - بالمستوى العقلي السائد الذي يحدده مضمونها النظري الرئيسي ، وبالعوامل الاجتماعية والسياسية والدينية والاقتصادية التي تحيط بها وبالموقف الذي تستمد منه عناصر الخبرة نظريتها الأساسية الى العالم ، وبالموروث الذي المحدر اليها من اجيال خلت وأصول فبرت . وهكذا فاذا كان الفيلسوف يوجز عصره ، فان فلسفته لا تنحصر في إطار هذا العصر وحده ، بل تمتد قليلاً الى الأمام والى الوراء في حركة متموجة مستمرة لتستلهم الماضي وتبني للمستقبل في صراع الحاضر وتلاطم امواجه .



هذا ومن ثافة القول ان نذكر ان لكل عصر طابعه المميز ومزاجه الفكري العام . وكذلك لكل حضارة طابعها ومزاجها ، اي طرق تفكيرها المميزة وجوهر الرأي فيها . فبعض الحضارات - كالحضارة اليونانية مثلاً - يسود فيها التفكير النظري . وبعض الحضارات الاخرى - كالحضارة المصرية القديمة مثلاً - يسيطر عليها التطبيق العملي . وبعض العصور تتميز بالروح الديني ، كما هي الحال في العصور الوسطى التي نحب ان نسميها بعصور العبقرية الدينية . وبعضها الاخر يتميز بالذهنية العلمية والتفكير الوضعي ، كما نرى في

العصر الحديث . والحضارة الواحدة قد يتبدل مزاجها من وقت الى آخر كما تبدلت الحضارة اليونانية . كذلك نجد ان العصر الواحد قد تنتشر فيه أمزجة حضارية مختلفة المشارب متعددة النزعات متباينة الاهداف والغايات كالعصر الحاضر . والعصر الواحد لا يعبر دائما عن فترة زمنية واحدة . ففي إبان القرن العشرين نجد العصر الحجري والعصر الوسيط وعصر التنوير ... والمزاج الواحد لا يكون على درجة واحدة في الحضارة الواحدة والعصر الواحد بل قد يكون على درجات متفاوتة تختلف بحسب الافراد والجماعات .

وأمزجة العصور كأمزجة الافراد : فهي تتعارف وتتناكر وتؤلف وتختلف . وهذا هو السبب فيما فنكر على القدماء من فلسفات ومذاهب لا تروق لنا اليوم . فليت شعري ! كيف تروق لنا وهي من مزاج غير مزاجنا ؟ وتعبّر عن عصر مختلف عن عصرنا ؟ وتنبع من اهتمامات وحشائل لا تمت الى اهتماماتنا ومشاكلنا؟ وتتصل بمجموعة مركزية من المشكلات ليست مشكلاتنا؟

لكنها اذا كانت لا تثيرنا لبعد الشقة بيننا وبينها فانها لا تفقد قيمتها التاريخية . فالمسافات الشاسعة التي تفصلنا عنها لا تبرر ابدأ عدم اهتمامنا بها لا سيما وانها هي وسيلتنا الوحيدة للاتصال بالقدماء واستئناف الحوار معهم والوقوف على مدى تأثيرهم في العصور التي أعقبتهم . فالفلسفة اليونانية من اهم عناصر الحياة العقلية للمغرب في القرون الوسطى : فلا بد من دراسة هذه الفلسفة لكل من يتصدى لتطور التفكير عند العرب والمسلمين . وكذلك الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي كان لهما أثر عميق بالغ في افكار الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى وتصورهم للعالم وتوجيه دراساتهم ، كما كانا حلقة الوصل بين الفكر اليوناني والحضارة الأوروبية الحديثة . وإذن فلا بد من دراسة كل من الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي لكل من يتصدى لتطور الفكر الأوروبي في مراحل التاريخ . وهكذا فدراسة الفلسفة أيا كانت جزء لا يتجزأ من دراسة تاريخ الحضارة العام .

وما دامت كل فلسفة تابعة لمزاج العصر ، فلا نتوقع من دراسة تاريخ الفلسفة في عصر من العصور وتسجيل أحداثه وتطوراتها ان تتلقى دروساً تفيدنا في التفكير في القرن العشرين او حلولاً للمشاكل التي تلح علينا اليوم . « فلا ينبغي ان نطلب من الماضي إلا الماضي نفسه » كما يقول رينان Renan ، فتاريخ الفلسفة هو في حقيقة أمره سجل للتطورات التي مرت بها الفكر الإنساني في مختلف مراحلها ، أكثر منه حشداً مبرقشاً من المعلومات المفيدة . وهنا تكمن أهميته .

أجل ، لا يجوز ان نطلب من الماضي إلا الماضي نفسه . حكمة بالغة يجب ان نضعها نصب أعيننا . فلا نطمع ان نجد في فجر المعرفة الإنسانية افكاراً تشبه افكارنا او حكمة تضارع حكمتنا او لها معنى بالنسبة الى نظرياتنا العلمية ومفاهيمنا الحديثة . فالأفكار والآراء والنظريات التي نجدها عند اليونان او عند خلفائهم من العرب من الطبيعي ان تبدو لنا اليوم بعيدة عن الاهتمام المركزي للفلسفة ، غير انها كانت في الماضي ذات علاقة وثيقة بالتفكير الفلسفي عند اليونان وجو الرأي الذي يسود بينهم . واذا لم يعد لها اليوم اي معنى او وظيفة ، فقد كان لها في يوم من الأيام أهمية مركزية وكانت المحور الذي يستقطب حوله ثمة من الفلاسفة والمفكرين وقادة الرأي وجدوا ان حياتهم بواسطتها ذات معنى وعالمهم معقول . وكذلك الفلسفة الإسلامية وقطب التفكير الإسلامي وطريقة المسلمين في حل مشاكلهم ومعضلات حياتهم - كانت تعبيراً صادقاً عن الحياة العقلية للمسلمين في القرون الوسطى ورؤاهم الشاملة للوجود والحياة والمصير الإنساني . فلقد استطاع فلاسفتهم وعلمائهم ومفكرهم ان يؤثروا في حياة أمتهم وشعوبهم وأن يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم وأجواء فكرية لا معنى لها إلا بالنسبة اليهم ولا مندوحة لدارس القرون الوسطى من تعمقها والإحاطة بها .

على هذا الأساس ينبغي بالطبع دراسة آثار الأقدمين وتقديرها ، بل هنا تكمن أهميتها . انها تبين لنا المستوى الذي بلغته المعرفة الإنسانية في عهد

تفصله عنا مئات السنين . وطبيعي اننا اذا نظرنا اليها اليوم بمعايير عصرنا وثقافتنا وجدنا انها في كثير من جوانبها بضاعة مزجاجة وانها لا تخلو من السذاجة والسقوط وأن المتحف اولى بها من عيون الكتب . ولكن حسبها انها كانت في يوم من الأيام تجعل للحياة معنى وغاية وانها كانت تلك الحلقة الضرورية في تطور المعرفة الإنسانية حتى بلغت مبلغها اليوم .

فلا نطلب من القوم اذن ان يحبوا عن الأسته التي تطرح علينا اليوم ولا ان يقدموا لنا حلولاً للمعضلات والمشاكل التي تواجهنا . فقد كان لهم من المشاكل والمعضلات ما يفنيهم كما طرح عليهم من الأسته ما يكفيهم . فلندعهم وشأنهم !

ان الاعتراضات التي يوجهها الفكر المعاصر ليونان ثم للعرب من بعدم لا تفلل ابداً من فضل اليونان والعرب على الإنسانية جمعاء ولا من الاحترام الذي نكنه لهم . فليس المهم في تاريخ الفلسفة ان نقبل آراء افلاطون وأرسطو والفارابي وابن سينا وابن رشد ... فهذا أهمون الاشياء . وإنما المهم ان نقرأ آثارهم ونفهمها وننقدنا . وما اكثر ما نرفض من آرائهم . ولكن ما أعظم ما يبقى من هذه الآراء بعد غربلتها واستبعاد ما يلغى استبعاده منها . فأما الزيد فيذهب "بجفاء" وأما ما ينفع للناس فيمكنه في الارض . وهذا الذي يمكنه في الارض بعد عملية التنخل والغربة هو على قلته عميق الدلالة كبير المغزى . فليس على النوابغ بأس ألا نقبل منهم كل ما خلقوا لنا ، وإنما علينا نحن كل البأس ألا نقرأهم وألا نستنتج آثارهم ، وأن نزيهم ونستخف بجهودهم ، لا شيء إلا لانهم يخالفوننا في طرق البحث وأساليب التفكير والنظر ، وبالتالي ان تتعاضد عن العبء الذي حملوه والدور الذي قساموا به في توعية جيلهم وجمعهم وفي تبديد الظلام من حولهم ، ثم في تطور المعرفة الإنسانية وإغناء مضمونها وزيادة ما فيها من خصب ووفرة . فإذا رأيناهم لم يصلوا الى الأغوار البعيدة التي يتفجر منها الماء فقد كفوا الحفر والتنقيب ووطأوا لنا الارض .

ما أبعد الفرق بين من يشتم ساحة القتال لا سلاح له إلا السهام والقسي وبين من يشاها مدرعاً بأسلحة العلم الحديث ومعداته ! ما أعظم الفرق بين الضوء الخافت ينبعث من زيت القنديل وبين النور يشع من غاز النيون ! ولكننا مع ذلك لا يسعنا إلا أن نعجب بشجاعة اصحاب القسي والنبال ورباطة جأشهم أمام قوى الطبيعة الفشوم وأن تفتي على الأضواء الخافتة تومض من قناديل الزيت، لأنها على خفوتها كانت تشق الظلام وتصدح الليل الداجي.

فإذا رأينا القدماء قد غفلوا عن حقيقة تلبيها نحن إليها أو أغلق عليهم موضوع "فتحت لنا أبوابه" ، أو أدركهم وهم في قرأى والنظر، فحقيق بنا أن نقدّر ظروف القوم ونرجع القمقري عبر العصور لنعيش معهم ونرى كيف كانت وسائلهم إلى الفهم والإدراك ، وأنا زعم بعد ذلك بأننا ستكون أكثر رفقا بهم وأقل تريباً عليهم وأدنى إلى الإقرار بفضلهم والمرفان يميلهم !

وإذا كانوا لم يخفوا من العيوب، فإن لهم كثيراً من الحسنات . فكل مفكر حلاق ، وكل عالم فذ ، وكل فيلسوف عظيم يشاطر معاصريه أكثر مفاهيمهم ومعظم افكارهم وآرائهم ، وهذا الطريق فلا يخاف من أخطائهم ومغالطهم ، وأن انفرد دونهم ببعض الآراء الجريئة والنظريات المبتكرة وأضاف إلى مكتسباتهم الفكرية ورصيدهم العقلي حقائق جديدة لا يسعون إليها . ولذلك فالحكم عليه لا يكون بمنقب سقطاته ، وإنما يكون بالوقوف على مدى ما وضع من لبنات جديدة ارتفع بها صرح المعرفة وازداد بها علواً وشموخاً . فليس بين العظماء من لا يخطئ أو من يمد عظيمًا لأنه لم يخطئ ، ليس بينهم من ينجم من ضغط الآراء والمعتقدات السائدة في عصره ، ليس بينهم من لا يشارك مع معاصريه في معظم ما يقولون ويفعلون ، من لا يستبقي منهم بقايا لا يوفق دائماً للنزوع عنها . والبطل البطل هو ذلك الذي لا يحني الهامة أمامهم ولا يسير مع القطعان البشرية إلى حيث يريدون له أن يسير ، بل يخرج على بعض ما يقولون ويفعلون ، لا حياءً في الخروج بل تقويًا للاعوجاج ، إن

يريدُ إلا الإصلاح . ولا تثريب عليه بعد ذلك انه تمثر في طريقه وانه لم يقدر له ان يجتث جميع الرواسب الضارة والمخلفات المؤذية التي تسربت من مجتمعه . فحسبه انه حل المشعل وأضاء المحجة وأشرع الباب ، وانطلق يستحث الخطى لا يلوي على شيء ولا هم له الا تثقيف الخول وتنوير الأذهان .

بعد هذا الاستطراد الطويل في وظيفة الفلسفة وأهميتها والفائدة المرجوة منها نرد ان نستدرك بالملحظة التالية :

لقد ترددت كلمة (فائدة) هنا كثيراً مقرونة بالفلسفة مضافة إليها ، بما يؤذن بشرعية هذه الاضافة وصحتها . فهل تطلب الفلسفة حقاً لفائدة مرجوة منها ؟ في رأينا ان الانسان لا يلبق به ان ينشد الفائدة ويتوخى النفع في كل خطوة يخطوها ، لان ذلك بما يتنافى وللكرامة الانسانية . فاذا كان الانسان يختلف عن الحيوان في شيء فانما يختلف عنه في قدرته على تخطي واقعه المادي ومعطياته المحسوسة . وبالتالي مطالبه العاجلة ومنافعه الآنية ليسخلو الى ذاته ويعيش قليلاً في عالم المماني . فلتن كانت الفلسفة لا تطعم خبزاً كما يقول الكثيرون تندرأ ، فان الانسان لا يعيش على الحبز وحده . فهو كما يتغذى بالحبز فانه يتغذى كذلك بالمماني . وكما يضرب في الأرض طلباً للرزق الحلال ، كذلك تنفريه الرحلة الى داخل ذاته ، الى حقيقته المجردة ليحصل على اجابات عن الأسئلة التي تؤرق حياته . وكما اننا جميعاً نعى بدراسة الأشياء ، فاننا نهم ايضاً بالبحث عن حقيقتنا ومبررات وجودنا ، واذا كان انتماق الفكر من عالم الاعيان الى عالم الازمان امراً عسيراً صعب المثال ، فانه مع ذلك ضروري كالتنفس وطلب للقوت سواء بسواء . فاذا كان الانسان يفتات بالحبز فانه يفتات ايضاً بالافكار ، واذا كانت للفلسفة لا تصنع خبزاً فان في وسعها ان تصنع افكاراً ، والافكار — لا الحبز — هي التي تصنع الشعوب ، وان كان الحبز لا غنى عنه في صناعة الشعوب ، لكنه على كل حال ليس هو الذي يصنعها ، وانما هو يصنع الحد الأدنى منها . انه يحفظ عليها ومقها ، ولكنه

لا يفتح لها باب التاريخ . فالتاريخ لا يدخله إلا اصحاب الأفكار . وحتى
الخبز نفسه فان الفكر هو الذي سخره لاغراض الحياة وصنع منه غذاء .
فلولا الزراعة التي هي اكتشاف انساني بحت ، الفكر فيه اكبر نصيب ، ولولا
ما يتبعها من حصاد وتذرية وطحن وعجن .. لما كان خبز ، ولا اعتمد الانسان
- كالحیوان - على ما تجود به الطبيعة . فالفكر اذن اهم من الخبز ، لأنه
عندما لم يجد كفايته فيما تجود به الطبيعة قام بملاحظات وتجارب مكنته من
معرفة خصائصها والسيطرة عليها .



نعود الى الفلسفة والفائدة منها . ما فائدة الفلسفة ؟

سؤال مخجل حقاً ! فنحن لا نسأل هذا السؤال عن الموسيقى والشعر
والرسم والنحت والأخلاق .. الخ . وإذا كان الشعر يكشف لنا عن المجال
الذي لا تدركه أعيننا المبرورة ، وإذا كانت الموسيقى تخلق لنا جواً من الصفاء
والمتعة يعنى بالرؤى والأحلام وينقلنا الى حيث آلمة الاولمب ، فإن الفلسفة
تسمو بنا فوق ذواتنا وتهبنا الشعور بالوجود العميق وتوغسل بنا في سقائيق
الأشياء .

ان الحيوان ينزوي في بقعة فجة من الارض تجود عليه الطبيعة بها ؛
وأما الانسان ففضلاً عن انه لا يلتظر عطف الطبيعة ، يبني بيته يزينه
باللوحات الزيتية والأزهار ؛ وهذه الأشياء « عديدة الفائدة » حقاً ، ومع
ذلك ففي « عدم فائدتها » يتمثل جمال الفن المجرد . ان المال والنلاحين
اكثراً « فائدة » لنا من الشعراء والمصورين والنحاتين ، ومع ذلك لا يقل تعلقنا
بهؤلاء عن اولئك ، ان لم يكن يزيد عليه درجات ودرجات .. بل ان الشعراء
والرسامين والنحاتين لا يساؤون شيئاً في موازين الفائدة ومقاييس المنفعة ، بل
انهم في هذه الموازين جماعة من الطفيليين المتسكمين الذين هم عيال على الكادحين
والأعضاء العاملين ! ان الشعراء لا يقولون غير الاخبة والكاذيب والمجون ،

وفي كل واحد يهيمون ، ومع ذلك فإن الذين يصدقون في القول والعمل فاقهون
بالقياس الى هنريود وهوميروس وهوراس وعمر بن ابي ربيعة وأبي نواس والمري
وشكسبير.. ولا يفعل الرسامون والنحاتون إلا أهرق الزيت والقباش وتبديد
الرخام والمرمر ، ومع ذلك فإن الإنسانية لا تقدر من يشق الطرق ويبني
ناطحات السحاب مثلما تقدر فيدياس ورافائيل وميكل أنج . إنها لا تعبد
العمال والفلاحين مثلما تعبد أصحاب الروائع والآثار الفنية الخالدة .

ثم أي فائدة تجنيها الأم من حديها على فائدة كبدها المريض وقيامها الليل
سهرأ على راحته ؟ ما الفائدة من إغالة الملهوف وإنقاذ الفريق واحتمال الجوع
والعطش والعذاب والتضحية بالنفس في سبيل مبدأ أو هدف بعيد لا يحلب
لصاحبه أي منفعة عاجلة ، لكنه يحدوه أمل خفي انه اذا تحقق جلب للأجيال
المقبلة وللإنسانية جملة الخير والبركة والنخبة والسعادة ؟

قلت شعري ! علام يدل كل اولئك ان لم يكن يدل على ان عنصر الفائدة
ليس كل شيء في حياة الإنسان ، بل لعله الله الأشياء وأقلها شأنًا . فكما انه
يطلب المادة ويحري ورامعا فإنه يفر الى القيم والمثل والمعاني ، لا لجزء منفعة
أو دفع مضرة ، بل تنوفا لها واستمتاعا بها . انه لا يسعى الى ملء بطنه
وجيبه فقط ، بل همه أيضا الشعور بوجوده . انه إنما يصبو الى اشياء ليس
في غزاة للمادة الجامدة ما يشفي غليلها ولا تروي ظمأها حياة القصور ..
فله بدن حار يطلب الماء والنفذاء والكساء ، وله نفس غرشي تطلب الحق
والخير والجمال .

فحسب اللوحة الزيتية والأثر الفني أو - على الأقل - باقة الزمرات
تدخل في البيت معنى جديدا وتشيع فيه جوا من السكينة والانس بالذات
وبالآخرين ، حتى يقبل الإنسان عليها ويهرع الى اقتنائها . وحسب الموسيقى
ان تهز المشاعر وتصل الأوتار حتى يتجشم الإنسان في طلبها كل صعب .
والفلسفة شيء من هذا القبيل . فهي عند افلاطون « اسمى ضروب

الموسيقى ، (١) ، بل هي عند سقراط « اعظم للفنون جميعاً » (٢) فلئن كانت اصالة في الفكر ، فهي أيضاً رقة في الحس وغزارة في الخيال وسحر في الذوق والشعور . انها وليدة الإحساس العميق بالجمال الأسمى الذي يلف الكائنات جميعاً بوشاح واحد . قال فيلسوف - كالفيثاغورس - يحس ويستلهم بعقله وشعوره وغيباله ومزاجه وذوقه جميعاً . وحسب الكون ان يكون مدار العقل والفكر والشعور والوجدان حتى يكون للفيلسوف والفنان اخوين شقيقين يستشعران في الكون قوة جمالية واحدة تتخذ تمايزاً مختلفة ! وإلا فإذا عسى ان تكون الفلسفة إن لم تكن في عداد المآثر الفنية العظيمة التي أبدعتها الروح الانسانية في مختلف مراحل حياتها لتفيض على ما يقع لها في دنيا التجربة صورة لها معنى وغاية ؟ ماذا عسى ان يكون معنى الحياة والوجود والمصير الانساني كله لولا خيال بعض الفلاسفة وإلهاماتهم وسجرتهم معانيهم ، ولا سيما في هذا العصر الذي يتميز بضعف الشعور بالمصير الانساني ومعنى الوجود الانساني ؟ فليس كالفلسفة ما يساعد على المقاومة ويفتح امام كل واحد موارد الحياة والتجديد الروحي ، في عصر تزداد فيه لغة العلوم تجريداً يوماً بعد يوم وتغيب فيه مأساة الحياة قزفاً بعد قزق وشعوراً بالغرابة والضياع . فهي بتوكيدها لمعنى الحياة وقيمة الوجود الانساني وتحريرها لثروات باطنية جديدة تقضي على ملول الآلة والتجريد في نفوسنا وتزيل الخواء واليأس في حياتنا وتعيد اليها المتعة والطمانينة .

فبدون الفلسفة ، وبالتالي بدون الشعور بالذات ومعنى الوجود يصبح الانسان شيئاً من الأشياء ، ويصبح وجوده سخيلاً غافلاً لا يساوي جناح بموضة . ففي الفلسفة إذن غنى وأي غنى ، بل فيها كل ما في العالم من غنى وثرأ .

١ - افلاطون فيديون ص ٦١ .

٢ - افلاطون : آخرالام سقراط - الترجمة العربية ص ١١٩ .

ان التفرقة بين مفهوم العلم ومفهوم الفلسفة حديثة العهد ، وذلك لأن العلم لم يفصل عن الفلسفة إلا في القرن الثامن عشر . فقد اختلطت في أذهان القدماء المعرفة التي تستند الى الملاحظة بالمعرفة التي تعتمد على النظر العقلي المجرد . فلما وضعت مناهج البحث العلمي في القرن السابع عشر أمكن التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية من ناحية ، وبينها وبين الفلسفة من ناحية اخرى ، عن طريق المنهج الذي تصطنعه كل منها . فلما المنهج هو الذي يحدد موضوع الدراسة ؛ فالقول بأن العلم يتميز بمنهجه التجريبي إنما يعني ان موضوع دراساته ظواهر جزئية محسوسة ، إذ غير المحسوس لا تتيسر دراسته بمناهج الملاحظة الحسية .

لذلك نقول في التفرقة بين العلم والفلسفة ان العلم له عدة خصائص اهمها :

١ - انه يعتمد على التجربة والملاحظة .

٢ - انه يصنف الظواهر الطبيعية الجزئية في طوائف متميزة فيختص كل علم بدراسة طائفة واحدة فقط منها . فهناك طائفة الظواهر التي يدرسها علم الحيوان ، وطائفة الظواهر التي يدرسها علم النبات الخ .

٣ - انه وصفي فقري ، لا تفسيري ، بمعنى انه يكتفي بالكشف عن العلاقات الثابتة بين الظواهر الطبيعية ، دون ان يتعداها الى ما وراءها من البحث في طبيعتها وإدراك كتبها والحكمة من وجودها الخ .

٤ - انه يفرض وجود الأشياء والمدرجات العقلية او للقضايا الأولية التي تستخدم للدلالة عليها ، دون ان يعبا بما اذا كانت هذه الأشياء موجودة حقاً او ما اذا كانت المعاني التي تدل عليها صادقة صحيحة . فالفيزيائي مثلاً يفرض وجود المادة ويسلم بمجموعة من المفاهيم (مبدأ الهوية او قانون عدم التناقض مثلاً) لا يمكن تقديم علم الفيزياء بدونها . وكذلك علم الهندسة يفرض وجود المكان ويسلم بطائفة من المعاني يسميها مصادرات Postulates لا قياس لعلم الهندسة بدونها . وكذلك كل علم له فروضه ومسلّماته وله قضاياها الأولية التي لها حرمتها ولها قداستها .

٥ - ان تاريخ العلم ليس جزءاً منه . فكثير من علماء الطبيعة لا يعرفون شيئاً عن تاريخ علم الطبيعة ، لا يعرفون رأي افلاطون وأرسطر في مسائل هذا العلم مثلاً . فكم من العلماء يجهلون ماضي علومهم .

وأما الفلسفة فلها خصائص أخرى تكاد^(١) تكون مضادة للخصائص السابقة :

١ - قالفلسفة تعتمد على التفكير المجرد والنظر العقلي والبحث .

٢ - ثم هي تدرس العالم في كليته لا في جزئياته . فكل علم من العلوم يختص بفرع واحد فقط من فروع المعرفة ويدرس جانباً من جوانب الوجود لا يتعداه . أما الوجود ، ككل الوجود في شموله واتساعه ، الوجود المطلق ،

١ - قلنا « تكاد » ولم نجزم بالتضاد التام بين خصائص كل من الفلسفة والعلم ، لأن الفلسفة اخذت في هذه الايام تنبجها قوياً نحو العلم ، كما ان العلم بدأ يفسف كثيراً من قضاياها ويغوص في اشياء كانت حتى عهد قريب وفقاً على الفلسفة .

بصرف النظر عن ان يكون هذا الشيء او ذاك ، بصرف النظر عن ان يكون انساناً او حيواناً او نباتاً او جاداً ، فليس بين العلوم جميعاً علم يتصدى لدراسته . فالعلم الوحيد القادر على استيعاب ذلك كله ، او قسـل علم العلوم جميعاً او العلم الكلي إنما هو الفلسفة .

٣ - وإذا كان العلم وصفياً تقريرياً فإن الفلسفة تتجاوز التقرير الى التفسير . وإذا كان العلم ينحصر في بحث الظواهر فإن الفلسفة تهتم بمبـا وراء الظواهر . فهي استكفاء لحقائق الأشياء وتعمق لوجودها وطبيعتها وتفسير لكينونتها وعلة وجودها والغاية منها .

٤ - إذا كان العلم يسلـم بوجود الأشياء والقضايا الأولية التي تدل عليها ولا يجوز لنفسه ان يمـسها او ان يتكـ اسرارها ، فإن الفلسفة هي كاشفة الاستـار وهاتكة الحرمات . انها لا تسلـم بشيء اذا لم يؤد اليه العقل والبرهان ، أما التجربة الحسية فلا تقيم لها كبير وزن ، إذ يمكن ان تكون خداعاً حسيـاً . فالعقل اصدق من التجربة ، والبرهان أدعى للثقة من الواقع المحسوس ، ان العلم يكتفي بالملاحظة والتجربة ، فهما اداة الفمـالتان لبناء صرحه الشامخ . لذلك لا يخطر له على بال ان يتساءل عن قيمة التجربة والملاحظة او ان يتشكك في امرها ، وأما الفلسفة فإنها لا تكتفي بالتساؤل عنها والتشكيك فيها ، وإنما هي تتساءل ايضاً عن قيمة المعرفة العلمية نفسها والمبادئ التي تقوم عليها . بل ان العلم نفسه ما هو إلا حقيقة واحدة من حقائق كثيرة تعالجها الفلسفة ! ماذا اقول ؟ حق للعقل الذي هو عمدة كل نظر فلسفي ، والذي هو من الفلسفة بمنزلة الملاحظة والتجربة من العلم لم يسلـم من هجوم الفلسفة ! وكم من فيلسوف عملاق كفر ببضاعة العقل وعدل عنه الى غيره !

٥ - ان تجاهل الماضي ممكن في العلم متمتـر في الفلسفة . فتاريخ العلم غير تاريخ الفلسفة . ان تاريخ العلم هو شيء آخر غير العلم ، وأما تاريخ الفلسفة فهو جزء من الفلسفة . ان تاريخ العلم ليس جزءاً من العلم وإنما هو الجزء الثاني

من العلم ، انه الخطوات التي تعثرت والمحاولات التي انتكست او المغالط التي اقترفت قبل الوصول الى الحقيقة العلمية . اجل ان تاريخ العلم قد بلى وخلق ، وأما تاريخ الفلسفة فلا يبلى . انه في تجدد دائم وشباب مستمر . فالمشاكل الرئيسية التي اثارها الاغريق قبل الميلاد لا تزال تثار اليوم بعد عشرين قرناً من الميلاد ، وستظل تثار في الغد القريب او البعيد ، لم تتغير موضوعاتها وامهات المسائل فيها ، وإن تغيرت طرق معالجتها والحلول التي توضع لها .

فالفلسفة بحر لجي لا غاية له ولا انتهاء . انها كالآزل ، كالأبد ، كالخلود ، كالوجود ، كالفكر ، كاللانهاية ، لا اول ولا آخر . بل هي بحر بلا قعر ، وخضم بلا سطح ، وبحر بلا شط ، وأفق بلا حدود .

وعلى الرغم من الاختلاف الكبير بين الفلسفة والعلم فهناك صلات ووشائج وثيقة تربط بينهما . فالفلسفة بغير علم عاجزة . فليت شعري ، كيف تنمو الفلسفة بدون روافد المعرفة المكتسبة بالملاحظة الامينة والبحث الصادق والتزهد عن الهوى والفرض ؟ أفلا تجمد في مومياء المدرسية الكئيبة بإبتعادها عن تيار الفكر العالمي وعدم وصول دم جديد اليها ؟

لكن العلم بغير فلسفة توجهه قليل الرؤية اعمى . فهو لا يستغني عن الفلسفة . قدده بالأسس والمناهج والعلاقات والقدرة على الربط والتعليل والشمول . فبدونها يظل العلم اشتاتاً متفرقة وأوصالاً مقطعة ، لا رباط بينها ولا جامع يجمعها .

وهكذا فالعلم يفتدي الفلسفة بنتائج اختياراته ، والفلسفة تقدم العلم بالنظرة الكلية الشاملة والمعنى المرشد والتعليل الأصيل . ولا شك أن تساند العلم والفلسفة قد أدى الى تقدم العلم ونضج المذاهب الفلسفية واطراد النمو في الفكر والحضارة (١) .

١ - هناك فروق أخرى كبيرة بين العلم والفلسفة لا يمكن ان تأتي عليها جيداً في هذه المجلة ومن اراد التوسع فيها فليرجع الى كتابنا « المسألة الفلسفية » : الصفحات ٩٤ - ١٢٣ في منشورات عويدات .

القِسْمُ الثَّانِي

الفلسفة اليونانية

اليونان وأنماط التفكير عند الشرقيين

في حياة الأمم والشعوب قم عالية من الشموخ والنضج تعقبها منخفضات
سحيقة من الإلحدار والمهبوط . فلا تكاد الأمة تزهر وترتفع ، ولا يكاد لمجمها
يتألق معبرة عن ذلك بشئة من عباقرة الفكر والأدب والفن وبنظام من الحكم
الديمقراطي والحياة الدستورية والعدالة الاجتماعية — حتى تذهب ربحها ويحف
نسفا ، وتنضب قرائح بنفها ، ثم تستغرق في سبات عميق يصعب جداً — ان
لم يتعلم — ايقاتها منه . ففلاهم أعمار كما للناس أعمار ، على حد تعبير
ابن خلدون . وما فات من العمر فلن يعود .

وفي قمة سامقة من قم الصمود الإنساني ارتفع الأغارقة وباهوا الأمم
والشعوب بسفهاء عطاءهم وعظم تراثهم ودقة احساسهم وهو مشاعرهم .
فلقد مروا في هذا العالم كما يمر النعام فوق أرض قفر وواد غير زرع ، فكانوا
كالأمل الشرق في عتمة اليأس . ثم مضوا كالعلم فارسين وراءهم الحضرة
والنضرة والرواء لقوم غراث عطاش .

فلإلى اليونان انما يرجع القسم الأكبر من تراثنا العقلي ومجده الفكري ،
ولهم تدن الإنسانية يحل متجاتها الفلسفية والأدبية والفنية . فقد شمع بهم

التاريخ وامتدوا بأيديهم على رؤوس الأيام وهام الحقب وغزوا بأفكارهم خيرة العقول والأفهام . ان كل ما قيل ويقال في وصفهم ادنى مما يجب لهم . فهم كالشمس في رابعة النهار يرتد البصر عنها خاسماً وهو حسيراً وحسبهم فخراً ان اللحظات الفضة في تاريخ الأمم والشعوب التي أعقبتهم تعبق بنفحاتهم ويفوح منها شذى أريجهم .

لقد قهرهم الغزاة عسكرياً ، ولكنهم قهروا غزاتهم حضارياً ! فاذا هؤلاء يركمون بين خرائب اثينا ويقبلون مواطىء أقدام الفلاسفة اليونان وشعرائهم ومصوريهم وينادون الأرض التي قدسها الفكر وقد هانت مطامعهم وصفرت حراهم ولانت قسيهم ونبالهم . ويعد أن كانوا غزاة ظافين وبرابرة عثاة جبارين ، اذا بشوكتهم تنخضد ، واذا بقناتهم تلين ، واذا الناس غير الناس... لقد صقلتهم اثينا وهذبت مشاعرهم أطلال المدينة العظمى ، وجعلت منهم رسلاً للفكر والحضارة .



اجل ، ان اليونان هم اساتذة العالم القديم والأوسط والحديث . كيف لا وهم رواد النزعة العقلية في العالم وطلانعها ، وهم جنود الفكر الخالص الذين آمنوا بالعقل كأول من آمن وتعلقوا بالمعرفة لذات المعرفة ، لا لتحقيق مغم أو دفع مغم . فطلب المعرفة لذات المعرفة ، اي للتمتع العقلية التي تلتج عنها ، بدعة جديدة ابتدعها الأغارقة وكانت مزيتهم الاولى التي فاخروا بها أمماً سبقتهم او عاصرتهم ، والتي كانت نبراساً لأمم أعقبتهم . فالفلسفة اصلها يوناني ، وروحها يوناني وعيبريتها يونانية . وما من فكر اشراق أو فيلسوف قام أو رجل أوتي الحكمة وانتالت عليه المعاني ، إلا وبدأ باليونان وبنى فلسفته على اساس من فلسفة اليونان ، وأبرز افكاره وآراءه من خلال افكار اليونان وآراء اليونان ، فأعظم باليونان اساتذة للفكر والحضارة ، وأكرم بهم رسلاً للحق والخير والجمال !

لقد أوتي اقوام كثيرة قبل اليونان حكمة وفكراً وحضارة وفناً ، ولكن الحكمة التي اختص بها اليونان كانت فريدة في نوعها وإليها وحدها ينصرف اسم الفلسفة بمعناها الدقيق . فلتن توصلت بعض الحضارات السابقة الى كثير من الحقائق التي عرفها اليونان إلا انها لم تستطع ان تصوغ ذلك في منهج موحد سليم ونظرية عقلية متماسكة وفي كل منسجم شامل .

هذا وان فضل اليونان على غيرهم من الأمم والشعوب ليس في وضع المشاكل والحلول المناسبة لها بقدر ما هو في قدح الزناد وإطلاق الشرارة الاولى للتفسير العقلي والتفكير المنهجي والتعليل المبني على المنطق والاستدلال ، والبعيد عن الهوى والاسطورة والتقاليد الدينية ، وبالتالي البعيد عن كل سلطة غير سلطة العقل . فالبدء والانطلاق يتطلبان دائماً أصالة وعبقريّة وروحاً لا تتوفر إلا في التفكير المبدع والعمل الخلاق . فاليونان هم أول من قدم للمنهج وأشرع الطريق ، وأول من وضع الأسس وحدّد المشكلات والاتجاهات الرئيسية التي سارت عليها الفلسفة حتى اليوم .

وليس معنى هذا ان الأمم الشرقية خلّت من كل تفكير فلسفي وتحيص عقلي . كلا . فلقد كان لدى الشرقيين عناصر هامة من التفكير الفلسفي والحكمة العقلية . لكن هذه العناصر لم ترتق الى مستوى البحث النظري المنظم والنظرة الكلية الشاملة ، بل لقد ظلت محبوبة بسحب كثيفة من المذاهب الديلية والأساطير الشعبية والاهتمامات العملية . فضلاً عن انها ظلت مفككة مقطعة الأوصال . ومع انها لم تستطع ان تتخلص من هذه الشوائب لتتبلور وتستقل بنفسها ، إلا انه كان فيها أصالة لا تُنكر وكان لها طابع متميز وملامح تركت آثاراً واضحة في التفكير اليوناني ، و - عن طريق هذا التفكير - في التفكير الانساني كله .

ولبيان خصائص كل من التفكير اليوناني والتفكير عند الشرقيين ، نلقي نظرة عجيلى على صور التفكير عند الأمم الشرقية القديمة التي كانت لها حضارات عريقة او تقاليد عقلية راسخة وكان لها شأن كبير في التاريخ القديم .

١ - تمثل التفكير عند المصريين

ولنبداً بالمصريين . فقد كان الشغل الشاغل لحكام المصريين القدماء وكان أكبر مشهم تطوير للنفس الانسانية وإعدادها للانتقال من دار الفناء الى دار البقاء . وأما التفكير النظري البحت والعمل العقلي الذي يكون رائده التفلسف للوصول الى الحقيقة المجردة فأمر بعيد عن مركز اهتمامهم ومقتضى حياتهم ، او قل انه يأتي في المرتبة الثانية اذا لم تقل في المرتبة الثالثة والاخيرة في سجل اهتمامهم . ولذلك فلم يستطيعوا ان ينجبوا اي مذهب فلسفي بالمعنى الصحيح . فالتعاليم التي جاء بها حكماء مصر القديمة رغم عظمتها ووصولها الى درجة عالية من السمو الخلفي ، ورغم الجهود التي بذلوها لإقامتها على فكرة التوحيد ، إلا انها ظلت تدبر بعبادة آلهة عليين ، كما كانت تقتصر الى معايير عقلية يضبطها للتطق ويكبح من جماحها الفسي ويخفف من نزعتها السحرية الغالبة وإيمانها بالطلسمات والخوارق . وبذلك فان العنصر الخلفي يضيع في هذا الخليط المشوش ويصبح سطاماً ^(١) .

وبعبارة اخرى ، ان النصوص العظيمة التي أفصح فيها حكماء مصر القدماء عن سموت تصورهم للاخلاق وخلود النفس والعقاب في الحياة الثانية ، تبدو على حد قول البعض كجزيرة صغيرة من العقائد الخالصة جداً تضيع في خضم واسع من النصوص السحرية ^(٢) .

واذا كان قدماء المصريين قد وصلوا في الهندسة الى كثير من الحقائق ، إلا انهم لم يجعلوا من الهندسة علماً ذا علل ومبادئ ، ولم يصلوا الى نظريات تشبه نظريات اقليدس ، وإنما هي افكار متفرقة لا تماسك فيها ولا رابطة بينها ولا جامع يجمعها كشأنهم دائماً في منتجاتهم الاخرى وسائر أقاويلهم ووجوه نشاطهم .

« اما الاكتشاف الحقيقي لعلمي الهندسة والحساب بنظرياتها وقواعدها ،
مع البرهان النظري على صدقها صدقاً يعمّ كل الحالات الجزئية ، فمن اسرار
الحضارة اليونانية » (١) .

٢ - نمط التفكير عند الايرانيين

ولئن عجز المصريون القدماء عن الوصول الى عبادة إله واحد رغم ما قد
بذلوا من جهود صادقة في هذا السبيل ، فان الديانة الإيرانية القديمة ظلت دائماً
يشوبها التفكير بوجود اصلين قديمين مدبرين للعالم هما : اهورا مزدا (Ahura Mazda) إله الخير وصبب النظام في هذا للعالم والمسؤول عن إقرار
العدالة ومحاسبة النفوس بعد الموت عما اجترحت من السيئات في هذه الحياة -
وأهريمان (Ahriman) إله الشر والمرح والموت وملك الشياطين . فتقسم
الكائنات الى طاهرة وذنبة ، والصراع بين الخير والشر ، بين الجنة والنار ،
بين الألوهية والإنسان ، هذا هو لب المذهب الزندي والمقائدي الذي يعرضه
الكتاب المقدس لدى الايرانيين : الزند أفستا (Zend Avesta) .

ان ديانة الزند أفستا هذه تمتاز بالتوازن العقلي الذي يسود فيها وبسمو
التفكير ، كما أن فكرة الألوهية فيها على جانب عظيم من العلو والرفعة ، غير
انه يتغللها - وهذا هو طابعها المميز كما هو آفتها ايضاً - ثنوية جذرية كما قلنا
ظلت تنمو وتكبر عبر الاجيال دون ان يستطيع التفكير الفارسي ان يتخلص
منها ، فضلاً عما فيها ايضاً من عناصر قديمة تتصل بعبادة النار والشجر
والنجوم والشياطين (٢) .

والأخلاق بدورها تنبثق من هذه الثنوية ايضاً . فواجب الإنسان هو ان
يفعل الفضيلة ويقول الصدق والحق ولا يجترح السيئات - وهي الخروج على

١ - الدكتور محمد ثابت القندي : فلسفة الرياضة ، ص ٣١ .

٢ - المصدر السابق ص ٣٨ .

للقوانين والسفك التي وضعها إله الخير - ليجنب نفسه ومجتمعه سقوط إلى الشر . وبذلك فهو يعمل على انتصار الخير على الشر .

هذا هو أس^١ الاخلاق عند حكماء ايران القدماء وهذا هو غط تفكيرهم ، وهو تفكير لا مكان فيه متميز عن الدين . ولذلك لم يتمكنوا من وضع نظرية في الكون عميقة ولم تتكون الفلسفة عندهم نظاماً من التفكير مستقلاً قائماً بذاته يكون نتاج العقل الخالص . حقاً لقد وصلت بعض فرقهم إلى نظرية ما في المعرفة ، ولكنها معرفة تقوم على أساس الذوق والكشف لا على أساس العقل والمنطق^(١) . وهكذا حكم المصريين القدماء ، بل والآشوريين والبابليين أيضاً .

٣ - نمط التفكير عند الهنود

وأما الهنود فلم شأن آخر. فهم على ما يبدو الشعب الشرقي القديم الوحيد الذي يمكن ان يقال ان له أنظراً فلسفية يمكن التماس خطوطها العامة في الفيدا (Vêda) ، وهي الاسفار المقدسة التي تعتبر عن تفكير الهند من القرن الخامس عشر حتى القرن السادس قبل الميلاد^(٢) . ففي هذه الاسفار المتباينة منذ الريخ فيدا (Rig Vêda) - وهي أقدمها جميعاً - حتى الاوبانيشاد (Upanishade) البرهمانية - وهي الاسفار المتأخرة - كما في الاسفار التي أحقبتها من لدن الفيدانتا (Vedânta) حتى المذاهب الحديثة ، في هذه الاسفار جميعاً نفس في آن واحد الاستعداد المصيب لدى الشعوب الهندية للنظر الفلسفي إلى جانب عجزهم الفاضح عن حل المشاكل التي يثيرها هذا النظر : من نحو القلق الميتافيزيقي للانسان امام ميلان الظواهر والكائنات والاشياء ، وسميه الحثيث وراء مطلق ما - موجوداً كلف او غير موجود - لا سبيل له اليه

١ - انظر السابق من ٢٨ - ٢٩ .

٢ - انظر السابق من ٣٩ .

ويحاول عبثاً الشعور عليه في باطن ذاته ، ليدرك ذلك الروح الذي فيه ينسج المكان وتشابك أطرافه ، وليتحد به ، وليتخلص بواسطته من دورات التناسخ (Cycle des transmigrations) التي تنتظره ، وليعحرره من الألم بقتل سلطان الرغبة فيه والقضاء على كل تعلق له بالعالم ^(١) .

ومن خلال ذلك كله يشقّ مذهب في الحياة تحركه نفحة روحية واحدة رائدها الترافق التام في الطريق المؤدي إلى السكينة (salut) : أعني الخلاص الذي يصل إليه السالك بإماتة كل رغبة فيه ، وكل حظ للنفس وكل مطمع . فهنا يكن البراهما أو التيرفانا التي هي المثل الأعلى للبراهمة والبوذيين . انهم يتفقون جميعاً حول هذه الغاية رغم اختلافاتهم الميتافيزيقية وقبائير آرائهم . وهذا الاتفاق حول الغاية وطريق السلوك يبين بوضوح طبيعة المذهب الهندية وعدم مبالاتها أصلاً بالتصورات أو الأفكار التي هي الأساس في كل فطر فلسفي عند اليونان أو خلفائهم من الغربيين ^(٢) .

فالحياة الروحية التي يلمسها حكماء الهند لا تقم وزناً كبيراً للتصورات العقلية . انها المقصد والغاية ، وكل ما عداها فإلغا هو هراء في هراء . ان اكبر مهبها هو التجرد عن الرغبة وترك كل حظ للنفس وسكون السالك مطرّقاً فاضاً بصره معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسدية ، مقبلاً بكنهه الهمة على التأمل الخالي من كل مضمون ، حتى ينفى عن نفسه وتقريب عن ذكره وفكره جميع الصور والرسوم ويتلاشى في مبدئه ويتحد به ... إلى غير ذلك مما لا يفهم الحديث ولا تشرحه المباشرة ويضيق عنه نطاق العقل ولا يكشف الخيال فيه غير الخيال . هذا هو طريق السلوك عند القوم ، وهو واحد في جميع المذاهب على اختلافها وتنوع صورها وأشكالها وتعارض اقوالها في النفس والشخصية الإنسانية ورب الأكوان بل ومسألة الوجود والعدم .

١- للمصدر السابق ص ٤٠ .

وهكذا ، فكأنما علم النجاة الهندية (orthodoxie indienne) غريب على الميتافيزيقا ، على حد قول لافاليه بوسان (La Vallée-Poussin) ^(١) فهو لا يتقبل هذه الميتافيزيقا العقلية ، بل لا يحتمل أي إمكانية للقاء معها . وهو بنزعته اللاتوكيدية التي تقف موقفاً وسطاً بين النفي والإثبات لا يسالي بحل المشاكل بل حتى ولا بوجود موضوع التفكير ^(٢) . فالمسألة عندما يقبل على التأمل فإن تأمله يكون بدون محتوى ، وعندما يكون مطروحاً فهتبع المهمة والفكرة فلا يسبقه إلى ذهنك ان امرأ جلاً يحتذبه : فهو مطروح لا في شيء ، مجتمع المهم والفكر لا في موضوع ا

وبذلك فإن الحكمة الهندية تختلف اختلافاً تاماً عن طريقة التفكير في المذاهب الغربية . فهذه الأخيرة حق وهي تشك وتنتفي ، تثبت أيضاً ما هي تدعي إنكاره ، وهي إذ تفعل ذلك إنما تشكك في معرفة الوجود أكثر مما تقول باللاوجود . أنها تبين الفارق الكبير بين الوجود الحقيقي والطريقة التي يظهر لنا عليها هذا الوجود ، وهذا في حقيقة الأمر لا يعمو ان يكون نوعاً من توكيد الوجود في ذاته ، بل لعله أوثق أنواع توكيده ^(٣) .

لكن الوجود في ذاته شيء غير معروف عند حكماء الهند . فهم عندما يلتمسون خلال « المظهر » او الخداع الحسي « الوجود » الواحد اللامتناهي المباطن (immanent) العالم ، فليس موضوع التأمل وغايته القصوى عندهم الوجود او اللاوجود ، إنما هو شيء ما ليس له أي شكل من أشكال الوجود المعروف او التخيل ، لا بالنسبة إلى التفكير الإنساني ولا بالنسبة إلى عقل خالص مطلق قياس ، كالعقل الإلهي مثلاً . فهو شيء بعيد ، بعيد جداً عن تصورات الإنسان ومداركه وحدوده ، شيء لا يُسبر ضوره ولا تعرف

١ - في كتابه « البوذية وديانات الهند » نقل عن شيفالييه ، المصدر السابق ص ٤٠ .

٢ - المصدر السابق ص ٤٠ .

ماحيته ولا تحدّ هويته ، ولا تحيط به العقول والأفهام ، وهو منفصل عن وجود الله وعن بديومة النفس وجوهريتها ، وبالتالي عن كل ما يحول في الخاطر ويرتسم في الذهن . ذلك بأن الرمز ، تبعاً للهند ، يعدل الرموز إليه ، وبتعبير أدق ، لا وجود للرموز إليه ، إذ لا يوجد إلا رموز . حتى أن الفلسفة بالنسبة إليهم لا وظيفة لها إلا تقرير الظواهر وتصويرها ، بحيث أن حركة الظواهر ، هي الحقيقة في ذاتها ، مما تكن هذه الحقيقة مؤقتة خاطفة ، وبالتالي ، أن الحقيقة وهم وسراب وخداع . ومن العبث أن نبحث عن شيء وراء هذه الظواهر ، إذ لا شيء وراءها على الإطلاق ^(١) .

فلا شيء موجود ، والكل يصير . وبتعبير أدق ، أن الكل هو صيرورة بغير جوهر ، فكل شيء فارغ ، والكل لا جوهر له ^(٢) كما يقول بوذا . أنه سيلان دائم وتعاقب من العمل الظلالية آخذ بعضها برقاب بعض ، أو قل هو تحول دائم لا ينقطع - لا أول له ولا آخر ولا حد ولا علة - لطراز واحد من الكينونة إليه يعود كل شيء ليفنى فيه ، دون أن يقال عنه أنه موجود أو غير موجود . هذا هو مذهب وحدة الوجود (panthéisme) أو مذهب الألوهية المبثوثة في كل مكان (théopanisme) كما يستخلص من الميتافيزيقا البرهمانية ، وهو "لب" مذهب بوذا وكل تفكير خرج منه . وأما الشخصية الفردية والنفس وخلودها وفنائها في النيرفانا فصور لا معنى لها في علم النشئة الهندية إلى حد بعيد ، ولا هي تهتمها في قليل ولا كثير . فضلاً عن أنه لا قيمة لها من حيث الخلاص ، بل أن هذا الخلاص لا سبيل إليه إذا اعتقد المرء بالوجود الجوهرى للأنا أو بديومته وقيامه بذاته ، أو إذا كان يصبو إلى تحقيق ذلك ويمني النفس به ^(٣) .

١ - المصدر السابق من ٤٠ - ٤١ .

٢ - « Tout est vide , tout est insubstantiel » .

٣ - المصدر السابق من ٤١ .

ولكن هذا لا ينبغي ان يؤخذ على اطلاقه . فبضرب من التناقض الذي يصدم كل من يفكر على اساس العقول دون لرب يحرك ساكناً في اصحاب الفلسفات التي إنما تقوم على اللامعقول - وهو تناقض يتميز به علم النحلة الهندية بحيث ان من لم يتعمقه لم يكن منها ولم يعد من جعلتها - نقول بضرب من التناقض الفاحش يؤكد البوغيون الثواب والعقاب والمسؤولية في حياة اخرى غير هذه الحياة، حتى انهم يكفتمون كل من يعتقد بأن الموت من شأنه ان يضع حداً لحياة الإنسان على الارض وألا امل للإنسان في البقاء .. فحذار من الرغبة ومن وساوس الرغبة ، إذ اننا نكون هناك تبعاً لما نفكر بهنا . فالأفعال التي كسبنا في هذه الحياة الدنيا لما كانت وليدة الرغبة وكانت سبباً في توليد الرغبة، فإنها تمد النفس بإمكانيات مهيأة لأن تتجسد في حياة اخرى تلي فيها ثمارها . وهذا بالضبط مما يجب تجنبه والحذر منه اذا كنا نريد الخلاص^(١) . ولكي نتجو من الحياة الأليمة التي تقتجها الرغبة وتتجدد بها ، وكبلا نفع فيها يسميه الهنود السمسرة (Samsara) او الدورة الأبدية ، ذلك الشر الكوني الذي هو اصل للطبيعة الانسانية والذي هو وليد التعلق بالحياة ، وحتى لا تتعرض للتنامخ او دورة الأرواح التي تتنقل - بما قدمت ابدتها في هذه الحياة - من مصير الى مصير ألم آخر لا تنجينا منه سوى الترفانا^(٢) .

فهناك قانونان ينبغي إلزامهما والتقيدهما : قانون التوقف عن العمل او عن الرغبة ، وقانون استئصال شأفة الرغبة . وفي التزام هذين القانونين نتجو من الفناء ونضمن البقاء في حاضر ابدى دائم لا يلحقه موت^(٣) .

١ - المصدر السابق ص ٤٢ .

٢ - المصدر السابق ص ٤٢ .

ان الفيدانتا^(١) (Védanta) يعبر عن المذهب الأساسي للبراهمانية
ولكل تفكير هندي ، ألا وهو التوحيد بين براهما والنفس ، توحيداً ينتج
عن الشعور به انعدام الفردية التي هي مصدر كل شر .

ان الفلسفة الفيدانتية كما يعرضها اليوم رامنا كريشنا (Rama Krishna)
تقوم على تحليل الحلم الذي لا يخرج في مجموعه ومحتوياته عن ان يكون انعكاساً
(Projection) للعقل في الزمان والمكان والعلية . وانطلاقاً من هذا المعنى
يذهب حكماء الهنود الى ان العقل يخلق كل شيء ، سواء في ذلك موضوعات
الحلم او موضوعات اليقظة ، حق ان جميع هذا العالم التجريبي ما هو إلا حلم
كوبي عظيم ، ولا قيعة له تريد على سائر احلامنا . وهكذا فكل شيء إنما
هو من انتاج عقولنا ، وما الكون بأسره إلا سراب في سراب^(٢) .

ان تجربة النوم العميق التي يتوقف فيها نبض الأفكار ويسكن الجسم
والروح ، وحيث يستيقظ فينسا وجدان الصمت الخالص والفراغ والكينونة
اللامتئنة والتي لا شكل لها ولا صورة - اقول ان هذه التجربة تسوقنا الى
الاعتراف بأن اليقظة والحلم والنوم العميق ما هي إلا مظاهر لحقيقة واحدة
بدايتها هي براهما ، الكائن السرمدي الأعلى . فهي في مظاهرها الثلاثة وليدة
نشاط عقلي خلاق او هي انعكاس له . لكن على حين ان حالة اليقظة تفترق
الأشياء المحسوسة وتتخللها جميعاً ويكون لها تجربة بها ، مما يضيف عليها بالنسبة
الينسا صفة الموضوعية والوجود الخارجي المستقل عن الانعكاس العقلي الجمعي
الذي هو الاصل والغاية ، فان حالة الحلم تعيش الاشياء التي تنتج عن الرغبة ،
بانعكاس العقل الفردي على ذاته ، وتقتص تكثرها وما فيها من تعدد وانتشار .

١ - الكتاب الديني الهند الهنكاوا (Samkara) طر هيد شارلمان تأليفاً فلسفياً خالصاً
تجلى فيه واحدة (Monisme) مثالية للوجود لا تقبل بها التعددية (Pluralisme) الملمدة
لحكما (Samkhya) .

٢ - المصدر السابق ص ٤٣ .

وفي الوقت الذي يحقق فيه المرء تجربة العالم الحسي كعلم ، فإنه يصل - بعد ان يبلغ من هذه التجربة غاية مداها - الى رؤيا روحية سرمدية لحقيقة هي في ذاتها سرمدية ساكنة يدركها بحدس مباشر يقتنع فيه الأنا الأساس الحقيقي للوجود ، المنزوع عن الزمان والمكان والميراث من الحوادث والآنية اللذين هما علامة الوم وسمعة الخداع والسراب (١) .

ان ما يظهر من تناقض بين هذه التجارب الثلاث (اليقظة والحلم والنوم العميق) مصدره اننا نضعها جميعاً على مستوى واحد من الزمان . والتناقض سرعان ما يزول عندما تنتبه الى اختلاف ظروف الانعكاس الزماني التي تجري هذه التجارب الثلاث فيها ، وعندما نعيد لتجربة النوم العميق قيمتها الحقيقية التي لا يعدلها شيء من الأشياء ، تلك التجربة التي تليح لنا منذ هذه الحياة بالذات الانعكاس والتحرر والاتحاد والنبطة العظمى والبهجة القصوى . هناك ينعدم التمايز والتفريق ، وتتقطع العلاقات وغوت الذكريات ، ويثلاثى الكل في الكل ويضمحل ، ولا يبقى إلا الواحد الحق ، الكائن المطلق ، وهو واحد سرمدى غير متشخص ، ليس كمثل شيء ، لا تمايز فيه بوجه ولا صلة له بغيره (٢) .



ان التفكير الهندي - رغم مزاياه المظيمة ورغم جاذبيته وتأثيره العميق في التفكير اليوناني ، ثم في طرق التفكير في القرون الوسطى الاسلامية والمسيحية ، بل ورغم استمرار هذا التأثير في العصر الحديث - أقول رغم هذا كله يختلف اختلافاً جذرياً عن التفكير اليوناني ، وبالتالي لا يصلح ان يكون أساساً لفلسفة عقلية إيجابية معطاء . واذا نحن ترجنا هذا التفكير الى

١ - المصدر السابق ص ٤٣ .

٢ - المصدر السابق ص ٤٣ - ٤٤ .

لغة الوجود والمقولة ، قلنا انه ينكر الوجود والواقع والشخصية الانسانية ، ويساهم بذلك في تعطيل الملامح الرئيسية للتفكير الفلسفي كما برز عند اليونان ، دون ان يقدم له عناصر جديدة او يفتقده بدم يمنحه الحياة والنمو . ولكي ندرك اي خطر كانت ستتعرض له الانسانية لو انها انساقت في تيار النشعة الهندية فما علينا إلا ان نقارن بين ما أحجبه غط التفكير اليوناني وما أتى به التفكير الهندي . فان التفكير اليوناني قد وهب التفكير الانساني جميع المعاني العقلية الأساسية وجهاز العمل الكامل - للتطقي والوجودي - مما مكنا من تحقيق ذلك التقدم الرائع الذي تشهد به كل يوم خمسة وعشرون قرناً من التاريخ . وأما التفكير الهندي فانه على الرغم مما فيه من بصيرة عميقة وغنى في الحدس لم ينضج معينه ، إلا انه لم يصل قط الى التعبير عن ذاته في صورة ذهنية معقولة وفي مذهب متماسك مترابط قابل للنمو والعطاء يجمع بين الحقيقة والحياة ويساعد على التقدم ، كما فعلت الحكمة اليونانية والعلم اليوناني والفن اليوناني . فلقد "نكب منذ البداية بلمعب وحدة الوجود وألقتته أوهام الكشف والذوق ، فنكص على عقبيه و"ثُل" عن الحركة وضل" سواء السبيل .

والخلاصة ، ان التفكير الهندي قد سطم الانسان وهو يدعى تأليه الانسان !!

٤ - نمط التفكير عند الصينيين

ولنتقل اخيراً الى شعب عريق آخر في اقصى الشرق هو الشعب الصيني ولنفحص تفكيره عن كثب فنقول :

ان التفكير الصيني ينطبق عليه ما ينطبق على التفكير الهندي بوجه عام . وذلك لتقارب المناخ العقلي والتقاليد الدينية بين البلدين . فهو ايضا يتم عن طراز رفيع جداً من الحكمة مفابر غام المفايرة للتفكير اليوناني ولانماط التفكير الاخرى التي تأخذ بتقاليد الفكر اليوناني والعقلية اليونانية ، ولذلك لم ينبجب حتى عهد قريب اي حصيلة دائمة من شأنها ان تمنح التفكير الانساني وتوسع آفاقه .

إن الحضارة الصينية هي كما قلنا حضارة عريقة جداً وتشرف عن اصالة قوية ، وهي من الشرق الأقصى وتاريخه بمنزلة الحضارة اليونانية الرومانية من أوروبا وتاريخها . ولهذه الحضارة جذور عميقة في التاريخ . وقد انبثقت عن الديانة البدائية القديمة التي تنادي بعبادة السماء العليا التي اوجدت ما يقوم بين الاشياء من علاقات وربطتها برباط حكم من القانون والسببية والتي ترتبط بها ايضاً ارتباطاً وثيقاً عبادة الارواح وبخاصة عبادة الاسلاف . وفي القرن السادس قبل الميلاد تقريباً جاء لاو - تسي (Lao - Tseu) وهو حكيم خامض اسس مذهب الطاوية (Taoismo) الفلسفية ، فجدد هذه الديانة وأدخل فيها اصلاحات جمّة . وأعقبه بعد ذلك بقليل كنفوشيوس (Confucius) او كونغ - تسي (Kong - Tseu) (٥٥١ - ٤٧٨ ق.م) فأعاد بناءها مرة اخرى هو وتلميذه له جاء بعده بزمان طويل اعتنق آراءه وانبرى للدفاع عنها اسمه مونشيوس (Mencius) او (Meng - Tseu) (٣٧٢ - ٢٨٨ ق.م) لكن مو - تسي (Mo - Tseu) (اواخر القرن الخامس ق.م) هو وحده الذي ابدل عبادة السماء بالامتنى بعبادة الله القادر على كل شيء ، رب السموات العلي ، الذي لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور والذي يريد الخير لعباده ويحب العدل ويحنو على جميع خلقه (١) .

ويبدو ان التفكير الفلسفي في الصين هو في جوهره وليد التصورات الطبيعية القديمة التي نشأت عن تقلب الليل والنهار وتماقب الفصول والاشياء حسب الين (Yin) واليانغ (Yang) ؛ من نور وظلمة وحرارة ورطوبة ، وقومس وتقلص ، والمذكر والمؤنث ، والارض والسماء . فتعارض هذين المبدئين وتماقبهما وارتباطهما أحدهما بالآخر وتغيرهما وفقاً لنظام الطاو - كل اولئك يفسر سير الحوادث وحياة العالم التي يدبر الله امرها من عليين وتشرف السماء العظيم عليها (٢) .

هذا هو مصدر الفكرة العزيزة على الحكمة الصينية والتي تقول بوجود قوى خفية تربط بين جميع الموجودات والحوادث في الطبيعة، من أدناها إلى أقصاها ومن أعلاها إلى أسفلها ، وهي التي تكفل النظام الدائم في العالم وتحقق الانسجام والاستقرار والسلام . وهذا النظام المستقر الغامض يربط الإنسان ارتباطاً وثيقاً هو من الشدة والمتانة بحيث أن القضية المعظمى في حقه إنما هي الخضوع لهذا النظام وتوجيه سلوكه وفقاً له وتحريره من ذاته ليساهم في نظام الكون بالإتحاد به والفناء فيه . وهذا من شأنه أن يمد الإنسان بقوة سحرية هائلة للتلبؤ بالمستقبل والتأثير في الكون والحوادث وجعلها طوع بئانه (١) .

هذا هو لب التفكير الصيني. ففي تضاعيفه تكن ثنوية ميتافيزيقية تختلف كثيراً عن ثنوية فارس لم يلبث التأمل الفلسفي أن اخضعها لمبدأ الطاو (Tao) . فالضدان الين (Yin) والينغ (Yang) ليسا مبدأين متعارضين أحدهما في صراع مع الآخر، وإنما هما مظهران يكمل أحدهما الآخر ولا يوجد أحدهما إلا بوجود الآخر . ولا بدء من اجتماعهما مما لتحقيق النظام الكوني. وهكذا فالميتافيزيقا الصينية تقدم لنا عالماً تحكمه قوى متازجة لا حد لها تتفكك وتتألف وفقاً لشئيه الين والينغ، من تنافر وتجاذب، وحس وبغض .. بتأثير العملية المتبادلة والحركة الدورية، تبعاً لمبدأ أعلى أو «طريق مركزي» . يسمى الطاو (Tao) ، هو محور التعادل والتوازن والتضاد والتخالف ، وهو المدبر الأعظم والجوهر الأوحده ، وما الين والينغ سوى مجرّد صيغتين له . أنه قلب أبدي سرمدي لا تدرك ذاته ولا يُعرف كنهه ، ولا يوصف إلا بطريق السلب (٢) .

وهسذه البنية الايقاعية التي يشهد التاريخ بديمومتها واستمرارها يسمى السحرة الى التأثير فيها وامتلاك فاصيتها كما يسعون الى امتلاك الزمان والمكان

١ - المصدر السابق ص ٤٧ .

٢ - المصدر السابق ص ٤٨ .

الذين تفرض عليها الطاو نفس الإيقاع. ويكفي الساجر ان يعرف الطاو حق
يسيطر على الزمان والمكان ويحقق النظام في العالم ويقم المبدأ الأعلى للأشياء^(١).
وهذا الطاو عصي على العقل ينفر من جميع الصور المجردة والميكانيكية ،
سواء في ذلك صور التفكير او صور الخضوع . ولذلك فإن الجدل عدوة
اللدود ، واشد ما يكره أهل الجدل الذين في مقدورهم اضمحاض الخصم بطريق
النقاش والمعارضة بالألفاظ ولكنهم يعجزون عن إقناعه ، إذ يستبدلون مناهج
المنطق بمناهج الحكمة فيدخلون بذلك عنصر القسر حيث يجب ان يحل التفكير
الحر وانصياع القلب والروح انصياعاً واحياً خالياً من كل إكراه لا يحجب
إغراء منطق او بهرج برهان. فالحقيقة لا يمكن الوصول اليها بالبلاغة والمنطق ،
حق ولا بالمعرفة التحليلية ، بل بالعلم الدني والكشف الصوفي . انها لا تعرف
يفن العبارة والمقال ، ولكنها تنال بالنزق والحال . انها لا تحصل بطريق
التعلم والاستدلال ، وانما هي إلهام ونفث في الروح لا يدنيه أي ضرب من
ضروب المعرفة الأخرى ، سواء في موضوعه او منهجه وغايته . وشتان بين
المعرفتين^(٢) .

وهذا الرفض التام للعقل ولبضاعة العقل يدخل في صميم العقليّة الصينية
القديمة . كما ان المنطق الذي هو من مقومات العقليّة اليونانية يندد به الصينيون
دائماً وليس له من مقابل لا في لغتهم ولا في تفكيرهم . ولذلك فإت العلية
(السببية) ومبدأ عدم التناقض لا معنى لها في منطق الطاو^(٣) ، كما كان
الحال عند الخنود .

وهذه مسألة يتفق عليها جميع حكماء الصين من طاويين وكنفوشوسيين .
واذا اختلفوا في شيء فإتباعاً يختلفون في المناهج والطرق التي ينشئ اتباعها
لتحصل الحكمة ، اي في وسائل تطعيمها ونقلها الى الآخرين^(٤) .

١ - المصدر السابق ص ٤٨ .

٢ - المصدر السابق ص ٤٨ - ٤٩ .

٣ - المصدر السابق ص ٤٩ .

فكنفوشيوس يعطي الأولوية للشعائر والطقوس الدينية باعتبارها أساساً للنظام الكوني والاجتماعي . فهو يركز كل الحكمة في الانسان الذي هو باللسبة اليه موضوع المعرفة . وهو إذ كان لا يبالي بصور التفكير ولا يعبا بالميتافيزيقا بل بلمي بها جانباً ، ولا يتم بمشغل الحياة بعد الموت ، إنما يرد كل شيء الى ما يطلق عليه اسم « الجن » (Jān) ، ذلك الفن من فنون الحياة الذي يحول محل العلم والفلسفة والسياسة والذي يستخلص منه نظاماً للأخلاق القائمة على قواعد وإرشادات سلبية (لا تعامل الآخرين ...) تتصل بتنظيم الروابط العائلية والتفاوت الاجتماعي والإيمان القوي واحترام حقوق الناس ... دون ان يكون فيها سوى قاعدة إيجابية واحدة هي ان يخضع الانسان لقانون السماء وتقاليد الآباء والأجداد . ان العناية القصوى لهذه الاخلاق تحقيق الخير للدولة بإنقاذ الكرامة الانسانية وإقرار الانسجام بين الجار وجاره والصدق وصديقه وخلق ثقة من الناس متعدين متفاهمين تجمع بينهم الإلفة والمحبة ^(١) .

وخلافاً لكنفوشيوس ، فان تشوانغ - تسي (Tchouang - Tsen) المتوفى سنة ٣٢٠ ق. م. وتلميذ لاو - تسي (Lao - Tseu) زعيم الطاوية وحبرها وإمامها إنما يعطي الأولوية للموسيقى التي تستوعب في ألحانها السماوية كل شيء ، في وحدة شاملة صامتة من الألوهية الكونية المتصلة المباطنة لنا ، تلك الألوهية التي تؤلف قانون العالم ونهيه دفته وسورته ، والتي يلقي على الحكيم ان ينزع اليها ويتحد بها ، بانفصاله عن الناس والمجتمع ، ليصل في خلوته الى السكون والظلام ، وليعيش لحظات فزة سعيدة من تقريغ القلب والسر (Vacuité beatifiante) تحرره من كل شيء ، حتى من سلطان الموت نفسه ^(٢) .



ان الحكمة الصينية رغم ما قامت به من محاولات صادقة للتجديد والانفتاح على الثقافات الاخرى فقد ظلت - شأنها في ذلك شأن الحكمة الهندية - بعيدة

عن المنطق والدقة والمقولية ، وبالتالي لم تستطع ان تتفد الى تراث الفكر العالمي لتقدم له شيئاً ايجابياً بناءً وتسهم في رقيه وتطوره . فهي إذ كانت تقتصر الى التوازن العقلي لم تتمكن من وضع مذهب في الوجود والحقيقة يرضى عقل الإنسان ويشق له طريقاً من النمو المطرد المتواصل لا يعرف الحدود او السدود (١) .

كل ذلك يفسر لنا عقم هذه الحكمة التي لا تخلو من السمو في كثير من جوانبها ، غير انها لم يكن في مقدورها أن تضمن البقاء للحضارة الصينية إلا بتجميد هذه الحضارة . فهي على حد قول بعضهم (٢) : «تزييف صارخ للخلود لا مثيل له » . فلئن بقيت حتى الآن فإنما هو بقاء مستعار سُدته الجلود ولشعته العقم . أجل انه بقاء ، ولكنه كبقاء المومياء محنطة في ظلمات القبور !

لنا أخزاء من بقاء !



كل ما تقدم يبين لنا بصورة واضحة لا لبس فيها ولا ابهام أن من الاغريق — وبعبارة أدق من اغريق القرن السادس قبل الميلاد — يجب ان نبدأ اذا اردنا ان نؤرخ لفكر الانساني ، لأنه انطلاقاً من هؤلاء الاغريق اخذ الفكر يجمع شتات نفسه ويهي ذاته بإزاء موضوعه ويواجه معضلات الوجود والحياة بروح جديدة . فاليونان هم أحرق للشعوب في التقاليد العقلية وأرسنوها قدماً وأطروها باعاً . فقد بينوا لأول مرة المراد من العقل البشري وكانت لهم فكرة واضحة جديدة كل الجدة عن وظيفته والغرض منه ، فاستقلوه أعظم استقلال وجنوا منه أطيب الثمرات . فلم يكن الاغريقي ليشر بالسعادة إلا اذا

١ — المصدر السابق من ٥٠ — ٥١ .

٢ — Gilbert Brangues: Les Fondements de la pensée Chinoise .

نقل عن المصدر السابق صفحة ٥٢ .

استقصى الجزئي في اطار الكلي وربط الحالة الخاصة بالقانون العام . ففي التعميم يمكن رؤية الحقيقة كما هي واختبارها . والاغريقي يقع على المعنى فلا يزال يستقصي فيه حتى لا يدع فيه فضاة ولا بقية . وهو كثير التعليل لما يقول . وكل هذه تقاليد جديدة كانت هدية اليونان الى الشعوب الاخرى .

فهم عندما كانوا يلاحظون الظواهر التي تقع امام أعينهم كانوا يفسرونها تفسيراً طبيعياً أولاً ثم عقلياً بعد ذلك دون ان يدخلوا اتي سلطة خارجية غير سلطة العقل كالآلهة والقوى الخفية والسحرية والعوامل الغامضة والخرافات والأساطير . وهكذا فقد حل علم الكون الجديد محل الاساطير ، كما حل النظام والقانون محل التحكم والهووى . فاذا لم يكن العالم متقلب الأهواء ، وبالتالي اذا كان خاضعاً لقانون ثابت فمن الممكن تفسيره . اجل ان الكون خاضع لنظام شامل وللمجموعة من القوانين لا تتخلف . أنه كل منطقي رياضي جميل وحق ، وبالتالي يمكن تفسيره بالعقل وحده . ماذا اقول ؟ حق الله نفسه ، مقيد بسلسلة من القوانين والأنظمة لا تدع له مجالاً للتصرف بحرية واختيار . وما هذا النظام الشامل الذي تخضع له الاشياء والموجودات جميعاً ، وما القانون الذي يسير وفقاً له ، سوى قانون العقل . فالعقل هو قانون الاشياء ، كما أن الاشياء انما تسير وفق قانون العقل . والله والعقل لفظان مترادفان ، فإله إنما هو عقل خالص ، والعقل الخالص هو التمييز الفلسفي عن معنى الله .

بل لقد ذهب اليونان في تقديس العقل الى حد تكذيب ما لا يتفق معه ولو أيدته الحس . فالمنطق اصديق من الواقع ، والعقل أحق بالاتباع من الحس . شاهد الحس بخطئه وشاهد العقل مصوم عن الخطأ . فما يخالف العقل فهو غير موجود ولو شهد الحس بوجوده ، وما يوافقه فهو وحده الموجود ولو لم يصل اليه الحس . ومن هنا تفرقتهم بين عالم الحقيقة والمثل وعالم الظن والوهم والخيال .

أرأيت ايماناً بالعقل اعظم من هذا الايمان ؟

أرأيت بين الشعوب القديمة شعباً ذهب في تقديس العقل مذهب اليونان ؟
أرأيت أمة عاشت تجرية العقل وعانت منها وغاصت على معناها كما فعل
اليونان ؟
فكل هذا فتح جديد له ما بعده .

فهم برفضهم تدخل السحر والأسرار والقوى الخارقة ابتدعوا بدعة
جديدة في تقاليد الأمم التي سبقتهم أو عاصرتهم . وبذلك فقد خطوا خطوة
حاسمة نحو العلم وأوجدوا بداية منهج إيجابي بنسأ لتفسير خفايق الطبيعة .
ومها قيل في سداجة هذا للتفسير وبعمه عن الواقع فانه بظل هو البداية
الواحية المنظمة للمنهج العلمي ولكل تفسير علمي منتج .



وليس معنى ذلك ان الإغريق قد ظهروا على مسرح الحياة فجأة وم
يحملون طابعهم العقلي الفلسفي المتميز . فهم - كأى شعب آخر - لم 'يخلقوا'
أفذاذا منذ النشأة الأولى . فما من شعب يأتي فذاً بالفطرة والولادة . فلقد
وقعوا في غمرات الأوهام والأحلام التي وقع فيها سوام ، وقارفوا في عصورم
السحيفة ما كان يقارنه غيرهم من ضلالات وخرافات بعيدة عن سميت العقول
تجد مثلها الأعلى في أساطير هوميروس وخيالات هزود . ومننا الى ذلك من
أقاصيص الميتولوجيا وكل ما يحوي القصص الشعبي من سداجات . وبدأت
منهم محاولات صيدانية لفهم الكون والوقوف على أسرار ، بل لهم كفوا
أكثر من غيرهم إيفالاً في هذه الميائات وأشد منهم 'بعداً عن العقول وأكثر
منهم شططاً . لكن خلف من بعدهم خلف أخفوا - ابتداء من القرن السادس
قبل الميلاد - يخرجون على المؤلف ويتعدون عن المأثور ، فجعلوا يختلسون
من شواغلهم واهتمامهم بشؤون حياتهم سويمات خسية يقزحون فيها الى البحث
والنظر والنوص على معنى الكون والحياة وأسرار الوجود . وما زال هذا
المنهج العقلي البسيط يترقى وينمو حتى بلغ قصاراه في القرن الرابع قبل الميلاد.

والسبب في هذا الامتياز الذي يتمتع به اليونان لا يعود الى انهم مخصوصون - دون غيرهم من الأمم والشعوب - بعقل مطبوع على البحث والنظر وطلب المعرفة لذاتها وللمتعة العقلية الناشئة عنها . فهذا الرأي لا يمكن قبوله اليوم لأن أذواقنا لم تعد تقبل تفسير الخصائص الذهنية على أساس عنصري . فعق المتوحشين لهم القدرة على الاستنباط وعلى التفكير المنطقي والحجج العقلي والجدل والتكهن . ولط در دربيرغ (Driberg) حين قال : « من المتوحشين مفكرون وفلاسفة ومنجمون وزعماء ومخترعون »^(١) . فضلاً عن ان نتائج اختبارات الذكاء تثبت ان الفروق بين الأمم والشعوب إنما هي فروق حضارية تاريخية وليست فروقاً تكوينية أساسها السلالة او الجنس . فالعقل الانساني لا يختلف من أمة الى أخرى مما كان الفارق الاجتماعي والسياسي بينها كبيراً ، إنما الاختلاف في الظروف المتاحة والفرص المتوفرة وأوضاع الحياة وملايساتها . فليس أبعد عن الحق من القول بأن طلب المعرفة لذات المعرفة مزية من مزايا العقل الآري عامة والشعب اليوناني خاصة ، وان الأمم الأخرى التي لا تمت الى الآريين بصلة إنما تطلب العلم للنفعة وتعنى بالمعرفة تبعاً لما تستفيد منها في معاشها ، وبالتالي من خطئ الرأي وسوء القالة الزعم بأن العقل اليوناني يتركب في أصل الفطرة والطبع على غير التركيب الذي استقر في السلالات البشرية الأخرى . إنما العقل البشري واحد في اليونان وغير اليونان . فلا اختلاف هناك في أصل الفطرة والطبع بين عقل يوناني وعقل غير يوناني ، وإنما يقع الاختلاف لأسباب تاريخية وحضارية تجوز على اليونان كما تجوز على غيرهم من الشعوب الأخرى ، شرقية كانت او غربية .



ومعنى ذلك انه لا أساس للقول بالمعجزة اليونانية ، فليس في الأمر معجزة او ظاهرة خارقة للعادة ، إنما هي ظروف سعت لليونان في فترة من فترات

١ - نقل عن بليامين فارنوك : العلم الإغريقي ، الجزء الاول ، ص ٢٢ .

التاريخ لم تسنح لغيرهم ، وهي لم تسنح لهم إلا لفترة قصيرة جداً ليست شيئاً مذكوراً في تاريخ اليونان الطويل لم تلبث بعدها العقلية اليونانية ان جف نسفها ونضب معينها فجمدت في مكانها لا تستطيع حراكاً .

ان القول بالمعجزة اليونانية وليد التعصب والهوى ، او على الأقل نتيجة للكسل ولعدم الرغبة في مواجهة المشاكل . فارنست رينان (Ernest Renan) وهو من اقطاب الفكر في القرن الماضي ، وقف مشدوهاً امام عبقرية اليونان ، لكنه لم يشأ ان يחדش هذه العبقرية بإعادتها الى اسبابها الطبيعية فعمد الى كلمة غامضة 'ينفس بها عن فشله في تفسير ظهور العلم عند اليونان بعوامل طبيعية معقولة ' ، هذه الكلمة هي المعجزة اليونانية .. وهو يعني ان المعجزات اذا كانت من نوع ديني فإن معجزة اليونان إنما هي تأسيس العلم . ولقد ذاعت عبارة رينان هذه في اوساط المؤلفين الغربيين الذين يشاطرونه الرأي ويمتقدون مثله ان العلم عند اليونان لا يمكن رده الى اسباب وعوامل طبيعية بل يجب رده الى عوامل خارقة للمادة من قبيل المعجزات التي ترد في الأديان .

لكن مقالة رينان قد مضى عهدها . فإذا كان لهذه المقالة بعض العذر في القرن الماضي لما عذر من يأخذ بها اليوم بمد ان تقدمت الدراسات التاريخية والتقنية ؟

اجل لقد بطل القول بالمعجزة اليونانية اليوم . فهذا مؤرخ كبير من مؤرخي العلم احدث عهداً من رينان وأرسخ منه قدماً في تاريخ العلم هو جورج سارطون الذي تحاشى الخطأ الذي وقع فيه رينان ورجال مدرسته . ففي رأيه ان ' من سذاجة الأطفال ان نفترض ان العلم قد بدأ في بلاد الاغريق . فإن المعجزة اليونانية قد سبقها آلاف الجهود العلمية في مصر وبلاد ما بين النهرين وغيرهما من الأقاليم ' ، والعلم اليوناني كان لإحياء أكثر منه اختراعاً ... ' (١) .

١ - جورج سارطون ، تاريخ العلم ، الجزء الاول ، ص ٢٠ - ٢١ (من الترجمة العربية) .

هذا ما استقر عليه الرأي بين الباحثين الغربيين اليوم . وليس هو مجرد رأي شخصي لسارطون وحده وإنما هو يعبر عن اتجاه جديد بدأت تتخذهُ الدراسات الحديثة في تاريخ العلم والفكر . فليس في الأمر معجزة آذن ، وإنما هي عوامل طبيعية من البيئة والعصر تأثر بها اليونان ، وعناصر شخصية من الاستعداد الفطري لا يد للسلالة أو الجنس فيه ، إذ لا تخلو الأمم والشعوب - منها كان موضعها في سلم التطور والنضج السيامي والاجتماعي - من أفراد قلائل ، بل قلائل جداً ، على جانب كبير من الذكاء ، كما لا تخلو أيضاً ، وب نفس المقدار ، من أفراد قلائل ، بل قلائل جداً ، على جانب كبير من الغباء . فالذكاء أو الغباء هما قدر جميع الأمم والشعوب ، فإذا ما تساوت في شيء فإنما تتساوى فيها ، ثم تأتي ظروف التاريخ والبيئة والحضارة قُطمس من المواهب ما تطمس - جهلاً أو عمداً - وتُحذكي منها ما تُحذكي ، بالتربية السديدة والتوجيه المهني .

وهل هذا يمكن تفسير امتياز الإغريق بالتأمل العقلي والبحث النظري اللذين ألجبا العلم والفلسفة بين ظهرائهم ، بعوامل طبيعية عدة . أهمها اثنان :

١ - تحرُّر الإغريق - ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد تقريباً - من ضغط العقيدة الدينية ، وبتمتع أدق ، من نفوذ رجالها . فقلبت نشأت بلاد اليونان وتطوّرت دون أن ينشأ فيها كهانة قوية لها نفوذ واسع كذلك الذي كان يتمتع به رجال الدين في مصر وفارس والهند . وما هي ذي أوروبا نفسها لم تدخل التاريخ إلا بعد انتصار أحرار الفكر فيها على الكهانات القوية التي سبّغت على العقول وفرضت وصايتها على الفكر والمسلم فلم تسمح بها إلا في حدود النصوص المقررة . وقد استطاعت الكهانة الأوروبية أن تفعل ذلك على حدائق عهدنا نسياً ، فما ظنك بالكهانات الشرقية القديمة ذات الجذور العميقة في التاريخ البعيد ؟

٢ - تحرُّر الإغريق من الملك للعضوض ونفوذ الحكام . فكما تخلصوا من ضغط الكهانة قصد تخلصوا أيضاً من تحكُّم رجال السياسة وبتمتع أدق من انفرادهم بالسيطرة وإغراق المواطنين بالواجبات دون إعطائهم متسعاً من

الحقوق . فإذا كانت حكومة أثينا قد أثقلت كاهل الناس بالواجبات فلأنها قد اعطتهم في مقابلة ذلك حقوقاً كثيرة قوت فيهم الشعور بالمسؤولية وعززت من شخصية الفرد وارتفعت عن التضحية بها في سبيل المصالح السياسية والأطماع العسكرية . لقد كانت هناك رقابة قوية على سلوك الحكام بحيث لم يكونوا ليقطعوا أمراً إلا بالرجوع الى مجلس الشيوخ ومناقشته على رؤوس الأشهاد . وبما أضعف سلطة الدولة في بلاد اليونان في العصر الذي نتكلم عليه ظروف حياتهم الجغرافية والطبيعية ، إذ لم تكن تلك البلاد أكثر من حطام من الجزر وأشباه الجزر لتتأثر هنا وهناك بين الشاطئ الاوروبي والشاطئ الآسيوي والأفريقي لا تتسع كبراهما لأكثر من بضعة آلاف من السكان وتضيق صفوها عن بضع عشرات . فلم يكن من السهل ربط هذه المتناثرات بالمعصرة في دولة قوية متماسكة . وقد نتج عن ذلك جميعاً أن الدولة لم تكن لتتدخل في حرية القول والعمل والفكر ، بل لم يسعها ذلك لحسن حفظ بليلها وظروف الحياة فيها ما ترى .

فطبيعي بمد كل هذا ألا يذوب الأفراد في جهاز سياسي ضاغط يحتم فوق الصدور وألا يعيشوا أسرى للأطماع والنمرات ، فيشعر كل فرد حينئذ بالأمن والدعة والطمأنينة ويحتفظ بشخصيته واستقلاله بنفسه ، فينتفتح وحيه وينطلق تفكيره حراً من كل قيد ، فأعداء الفكر الضغط وكبت الحريات تقارصها سلطة غشوم دينية او زمنية .

فليت شعري ! كيف لا يُذكر جو كهذا الجو الخصب الريان ، المواهب الكامنة في الأفراد والجماعات وكيف لا يطلق الامكانيات الزاخرة ما دام تركيب العقول وآلية التفكير والسليقة الفطرية متشابهة لا اختلاف فيها ولا تباين ، مما اتسعت مسافة الخلف بين الأمم والشعوب ؟

وعلى كل حال لم تعرف اليونان القديمة سيطرة الملوك ولا سيطرة الكهان ، فذهبت في حرية القول والفكر والعمل من جيل للجيل ما برزت به شعوب

العالم القديم قاطبة ، وأقبل رجالها وقادة الرأي فيها على تراث الشعوب التي هي أعرق منهم في الحضارة وأرسخ قديماً ، فاهتدوا يديهم وسفروهم لأغراضهم وانتقموا به أيما انتفاع في تحقيق ذاتهم وتعمق وجودهم . لقد كان أداة للعمل في أيديهم وفرصة مائية صنعت لقرائحهم ، ففجرتها وأورث ثارها وملأت الأفاق بآياتها . ولا تزال حتى اليوم ننعم بخيراتها ، رغم توالي الأزمان وكر المصور والأدهار !

اجل لقد اقبل اليونان على اصول حضارة سبقتهم ينهلون منها ما وسعهم ان ينهلوا . إذ لم يلبثوها إنشاء ، بل هي وليدة افكار سابقة مرت بمراحل متعددة من التلاقح والتفاعل والتطور فتناولتها يد صنّاع وصهرتها بالتأمل والدرس حتى تمخضت عن تلك الزبدة في الفكر الإنساني الرائع ، ان ما ورثه اليونان من الحضارات أكبر مما ابتدعوه وكلوا الوارث المدلل المتلاف لذخيرة من الفن والعلم مضى عليها ثلاثة آلاف من السنين ، وجاءت الى مدائنهم مع مقام التجارة والحرب . فاذا درسنا الشرق الأدنى وعظمنا شأنه فإننا بذلك نعارف بما علينا من دين لمن شادوا بحق صرح الحضارة الأوروبية والأميركية ، وهو دين كان يجب ان يؤدي منذ زمن بعيد (١) .

وبما هو عميق الدلالة في هذا الباب ان الاغارقة الاصليين في ارض اليونان وفي جزيرة اقريطش لم تكن لهم فلسفة ولا نبغ منهم حكماء متفلسفون ، وانما نبغ من نبغ من فلاسفة اليونان لا في بلاد اليونان الاصلية ، بل في المستعمرات اليونانية الواقعة على الشواطئ الآسيوية او الجزر القريبة منها . ولم تنتقل الفلسفة الى اثينا إلا بعد ان قطعت في هذه المستعمرات شوطاً لا يستهان به . ومعنى ذلك ان اختلاط اليونان بالأمم الشرقية فوّات الحضارة المريقة بالمهجرة والمصاهرة والتجارة والفتح كان له فضل كبير في تنبيه اذهانهم

١. — ويل ديورانت : قصة الحضارة ، الجزء الثاني صفحة ١٠ .

الى البحث في اصل الوجود وعلل الاشياء ، وإلا لما ظهر الفلاسفة الاولون في اطراف تلك المستعمرات ، بل لظهروا في بلاد اليونان الاصلية .

يضاف الى ذلك انه لا اساس للقول بوجود شعب قتي خالص لم يمتزج بغيره من الشعوب ، ولا سيما اذا كان هذا الشعب يقع على خطوط المواصلات العالمية وفي منطقة تلتقي فيها حضارات متعددة كالشعب اليوناني . فالقول بوجود شعب يوناني خالص اسطورة يروج لها بعض^(١) الاوروبيين زوراً وغروراً . فمن الثابت اليوم ان الاغريق لم يكونوا شعباً تجمعه وحدة المجلس والدم والتاريخ والمقيدة ، بل لقد كانوا قوماً مختلطي الاصول وشعوباً متعددة ربطت بينها رابطة الجوار والمصالح والحروب . وعلى ذلك فإذا كان من غير الممكن اثبات السلالة اليونانية الخالصة للشعوب التي تناثرت بين آسيا الصغرى وتراقيا وجزر الارخبيل وأرض اليونان الاصلية وصقلية وجنوب ايطاليا وشمال افريقيا ، فكيف يمكن اثبات هذه السلالة لجميع الفلاخنة الذين المجتسم جميع هذه المناطق في فترة قصيرة جداً من تاريخها الطويل ؟

وليس معنى هذا اننا نقلل من شأن المبقرية اليونانية . كلا . فالمبقرية اليونانية شيء ، ورم المعجزة اليونانية المبني على دعوى النصرانية شيء آخر . لماذا كان للمبقرية اليونانية اسبابها التاريخية والجغرافية والاقتصادية والحضارية فلا سبب للمعجزة اليونانية إلا أوهام النصرانية وخواصها الاسطورية التي لا تصمد للبحث العلمي المجرد ولا للدراسة الموضوعية النزيهة .



والخلاصة ، لم يلبس اليونان لمزة لهم في طبيعة التركيب وأصل الفطرة ، وإنما هي كما قلنا عوارض البيئة والتاريخ والحضارة أورتتهم حرصاً على الحرية في حياتهم الاقتصادية والسياسية وجعلتهم مرني العقل والطبع سريعي التهيج

١ - ونشدد هنا على كلمة « بعض » لأن أكثر العلماء اليوم ليسوا على هذا الرأي .

والحساسية الى أقصى مدى مستطاع. وهذه الموارد تَجُوزُ على اليونان كما تجوز على غيرهم . فالسبب اذن انما هو سبب حضاري بحيث لا بجفسي تكويني . فكل ما في الامر انه أبيع لهم ما 'حرّم' على غيرهم ، أبيع لهم ان يفكروا بنأى عن كل ضغط او إكراه ، في وقت كان يُضيق فيه على الآخرين وتُحصى عليهم أقداسهم . فجمد هؤلاء وانطلق اولئك لا يلبثون على شيء . فلا معنى اذن للنوم على اصول التركيب والتكوين . فلو لم يُبتع اليونان هذه الحرية الفضة ذات الحفلة ، ولو لم يُمكن لهم في مذاهب الاستقلال في الرأي والفكرة اذن لما انشالت عليهم المساني كالسماء المنوار ، ولما كانوا ملوك الرأي وأرباب الحكمة ، ولما 'كتب' لهم الخلود على تطاول الزمان والمكان . ولو كان لأصول التكوين والتركيب بعض الخطر في حياة اليونان لما انقضى عصرهم الذهبي ولما غاض ما غاض من قرائعهم ، وبالتالي لما اندرسوا كما اندرست أمم من قبلهم ومن بعدهم ولما قدهوروا في عصور الجود والإقفار . وحسبنا دليلا على ان اليونان كثيرهم من الأمم والشعوب انهم منذ القرون الأخيرة قبل الميلاد لم يظهر منهم فيلسوف واحد الى هذه الايام .

فلانما الأيام دول ، وتلك عبرة وذكري لكل معتبر

اطوار الفلسفة اليونانية

يكاد يكون من الثابت اليوم ان العقيدة اليونانية بدأت تتيق من سباتها العميق في ايونيا على شاطئ آسيا الصغرى في القرن السادس قبل الميلاد، وأن الايونيين هم الذين بدأوا يرقدون البحار ويؤسسون المستعمرات ويرقون الفنون ويعيشون تلك الحياة الكاملة الحرة التي أصبحت من خصائص الاغريق . ففي ايونيا استمرت الثقافة المبنوية القديمة باقية تلتكأ ، وفي ايونيا كان الاتصال المباشر بمحضارات الشرق المريق . وفي ايونيا ايضا وُلد اول شاعر من شعراء المؤسسة الاغريق : هوميروس ، صاحب الإلياذة والأوديسة ، إلهجيل اليونان القدماء .

فمن الطبيعي اذن ان تكون ايونيا مهبط الوحي ينثال على ملكريها وأرباب الرأي فيها ، ومن الطبيعي ان تقود الحركة الفلسفية المظيئة في بلاد اليونان قاطبة وأن تحمل المشعل الذي سيضيء الآفاق .

واذا كان التفكير الفلسفي قد نشأ في ايونيا فانه قد غا وترعرع في صقلية وجنوب ايطاليا . لكنه لم يرق الى مرتبة الفلسفة الحقيقية إلا في اثينا حيث بلغ غاية مداه في فترة قصيرة نسبياً ليست شيئاً في أعمار الأمم ، ولكنها على

فصرها كانت فترة وضاءة فنة في تاريخ اليونان . فالأعمار انما تقاس بالماثر والأعمال ، لا بطي السنين والأزمان . فقد انتج اليونان في هذه الفترة القصيرة أعمالاً فنية وعقلية وأدبية رائعة ، وأورثوا الانسانية ذخيرة من العلم والحكمة لا تزال حتى اليوم نطلب رفدها وتتغنى بلياتها .

وكان القرن الرابع قبل الميلاد هو للعصر الذهبي لهذه الذخيرة ، فهو العصر الذي وصلت فيه الأمة اليونانية الى اقصى ما كان يمكن ان تصل اليه من مجد سياسي وعلمي وأدبي . وكان لذلك كله بالطبع أثر ظاهر عظيم الخطر في حياة من شهد من الناس ، لا سيما اذا كان له قلب ذكي وعقل راجح وبصيرة نافذة وطبيعة جيدة قيّمة كسقراط وأفلاطون وأرسطو .

لكن اثينا التي اشرفت ذلك الاشراق الباهر وكانت حاضرة العلم والفكر والأدب ومنزل عرائس الشعر وآلهة الحكمة - لكن اثينا هذه لم تلبث ان امتزجت بموارهن الضعف والهزال ، فرانت عليها غاشية الجلود والتعجير وأصابها ما يصيب الشعوب كلما خارت العزائم وضعفت الهمم . ومضت اثينا وبلاد اليونان قاطبة تقط في نوم عميق لا يبدو انها اوشكت ان تستيق منه . وعلى ذلك فقد مرت الفلسفة اليونانية بثلاثة اطوار :

(١) طور النشوء والنمو (٢) طور البنوع والنضج (٣) طور الجود والانهطاط .

ففي الطور الاول نشأت الفلسفة اليونانية ونمت ووجرعت ، وكان ذلك قبل سقراط . ولذلك تسمى هذه الفلسفة « فلسفة ما قبل سقراط » . وفي الطور الثاني بلغت هذه الفلسفة اقصى ذروتها وغاية مداها ، ويمتد هذا الطور من سقراط حتى ارسطو .

وفي الطور الثالث والآخر اخذت في التدهور والنبول ، ويمتد هذا الطور حتى بدء القرون الوسطى .

وسندرس هذه الاطوار على التوالي حسب اهميتها بالنسبة الى الفلسفة الاسلامية .

استهلت الفلسفة اليونانية فجر حياتها بالبحث في أصل الكون وطبيعته ، وكان ذلك امتداداً طبيعياً لشغف شعراء المأساة الاغريق الذين كانت لهم شطحات اسطورية خصبة في تفسير نشأة الكون وعلاقته بالآلهة ^(١) . لكنها شطحات لا تخلو مع ذلك من الإيمان بشيء من القانون يحكم سير الحوادث ويضبط نظام الأشياء . مما جعل هوايتهد (Whitehead) يطلق على شعراء المأساة هؤلاء لا اسم « الفلاسفة الاوائل » كما يسمون في العادة ، بل اسم « المؤسسين الحقيقيين للتفكير العلمي » .

وأول فيلسوف بحث في أصل الكون وطبيعته هو طاليس الملطي (Thalès de Milet) (المتوفى حوالي سنة ٥٤٧ ق. م.) الذي قال ان الماء هو أصل كل شيء . وليس المهم في ذلك رده الأشياء الى الماء ، إنما المهم انه :
١ - كان أول من عبّر عن افكاره بعبارات منطقية معقولة . فهو لم يفسر الكون بالخرافات والاساطير ، ولا بالقوى الخفية وقوى الآلهة بل على اساس عقلي علمي معقل ، يرتبط فيه المعلول بالعلّة ارتباطاً وثيقاً .

١ - كما هو الحال عند هزود مثلاً .

٢ - كان اول من أرجع الكون كله الى عنصر واحد. فلقد رأى من خلال تعدد صور الاشياء وتباينها وحدة شاملة تكن وراءها ، اليها تترد جميع الأشياء ، وعنها صدرت . فتعدد الأشياء الظاهر للحس امر سطحي لا قيمة له ، إنما المهم ما يكن وراءه . ان طاليس لا يجه تنوع الكائنات والاشياء ، إنما يعنيه الفوص على الحقيقة البسيطة الواحدة التي تضرب في الأعماق ، دون نظر الى ما يبدو للحس الظاهر .

وسواء فشلت محاولته هذه ام لم تفشل فهي المحاولة الفلسفية الاولى التي تنظر الى الكون نظرة كلية شاملة وتضع له تفسيراً واحداً يستوعب جميع جزئياته .

وليس يهنا بعد ذلك كثيراً قوله ان كل الأشياء كانت في الأصل ماء ، او قول انكسندريس (Anaximandre) (المتوفى حوالي سنة ٥٤٧ ق. م.) تلميذه من بعده بأن الأصل هو اللامحدود او اللامتناهي ، او قول انكسيمنس (Anaximène) (المتوفى حوالي سنة ٥٨٠ ق. م.) بأنه الهواء ، او قول اكزينوفالوس (Xenophane) (المتوفى حوالي سنة ٤٨٠ ق. م.) انه التراب ، او قول هيراقليطس (Héraclite) (المتوفى سنة ٤٧٥ ق. م.) انه النار ، او قول امبيدوقليس (Empédocle) (المتوفى حوالي سنة ٤٣٥ ق. م.) انه هذه العناصر الاربعة جميعاً ، او قول برمنيدس (Parménide) (المتوفى سنة ٤٥٠ ق. م.) انه الوجود ، او قول ديمقريطس (Démocrite) (من رجال القرن الخامس ق. م.) ولوقيبوس (Laucippe) (من رجال القرن الخامس ق. م.) انه الذرات ، او قول انكساغوراس (Anaxagore) (المتوفى سنة ٤٢٨ ق. م.) انه عدد لا نهاية له من العناصر او البذور يحركها عقل رشيد حكيم بصير الخ .

اجل ان كل هذه الاقوال لا تهنا ، إنما يهنا منها انها جميعاً لم تقم إلا على اساس من التفكير العقلي المجرد وانها قد قطرت الى العالم في إطار من الكلية

الشاملة واستوعبته في فكرة واحدة او افكار قليلة ، فأذايت الفوارق بين الاشياء وتجاهلت ما بينها من اختلاف وتنوع وربطتها بشبكة من العلاقات جعلتها شيئاً واحداً بعد ان كانت اشتقاقاً مبعثرة .



ويلاحظ على هذه الفلسفات جميعاً انها كانت متجهة نحو العالم الخارجي ، عالم الارض والسما وسعة الأفلاك . وأما العالم الداخلي ، عالم الذات الذي هو مصدر الاخلاق وموطنها ، وأما العقل الذي هو مصدر المعرفة ومستقرها ، فقد كانت الفلسفة اليونانية آنذاك لا تزال بعيدة عنها ، قاصرة عن النفاذ اليها واستيعابها . فان البحث في الطبيعة أقرب منالاً من البحث في الذات وأيسر وصولاً ، لأن كل ما يتطلبه انما هو إلقاء شعاع الفكر على الاشياء وتقليبه فيها واستخلاص بعض النتائج منها . اما ان يرتد الفكر على نفسه يتأملها ويعمن للنظر فيها فهذه مرحلة اخرى تتطلب مجهوداً اكبر ، وذلك لأن الفكر فيها يخرج من رتبة ذاته ، لا ليراقب الاشياء ويدرسها عن كثب ، بل ليراقب ذاته ويهتك أستارها وينفذ الى أعماقها .

ثم ان عالم الطبيعة عالمٌ "حوَّل" قلب لا استقرار فيه ولا ثبات، لملاحظته سهلة، وتتبع أفاعيله امر ميسور. وأما عالم الذات فهو اكثر استقراراً وأشدّ تماسكاً ، فليست تطراً عليه تغيرات ظاهرة يمكن تعقبها بالنظرة القريبة والتفحص المباشر، ثم تأتي قوة المعاداة والتقاليد فتزيده استقراراً الى استقراره وتشدّ تماسكه ، فاذا هو أمتع على التغير ، وبالتالي أعصى على الملاحظة .

وأخيراً ان عالم الذات هو أدواتنا الوحيدة للوصول الى عالم الاشياء . فالبدء بدراسة الأداة قبل دراسة الاشياء من شأنه ان يعطل دراسة الاشياء ويخل في فهمها ، ويقلب الأوضاع فيها رأساً على عقب .

كل اولئك يقصر لنا سبب بدء الفلاسفة السابقين على سقراط بدراسة العالم الطبيعي أولاً . ثم لما حصلت اليونان ثروة لا يُستهان بها من المعرفة بالعالم

الطبيعي ، انتقل محور الدراسة بعد ذلك الى الانسان . وهذا ما مهد له
السوفسطائيون وتمّ على يد سقراط . ثم استخلص كل نتائج افلاطون
وأرسطو .

فالفلسفات السابقة على سقراط بعد ان بحثت للعالم الخارجي من جوانبه
المتعددة وتناولته في مظاهره المختلفة حتى استنفدت كل امكانياته وأحواله
ولم يبقَ في جميعها شيء تقوله فيه ؛ ونتيجة لتغير الظروف السياسية والاجتماعية
والاقتصادية التي سادت الحياة في أثينا - منذ النصف الثاني من القرن الخامس
قبل الميلاد^(١) - فقد حدثت أزمة في الفكر والحياة أطاحت بكثير من المعايير
وتعرضت القيم الاخلاقية والقوانين السياسية لمصافة شديدة من النقد اللاذع
والمعارضة القوية أهابا بالانسان الى ان يفحص أفكاره من جديد ويعيد النظر
في قيمه الاخلاقية والروحية ويراجع الأسس التي تقوم عليها الدولة وقوانين
الدولة .

وأعظم من يعبر عن هذه الأزمة طائفة السوفسطائيين ، كما ان أعظم من
صمد لها معاصريهم سقراط .

فهم يقولون ان العالم مشكل ، والطريق الى فهمه متعسر ، والآراء فيه
متضاربة ، والعقول حوله متنازعة ، وليس بعض المذاهب أولى من بعض ،
فلا بد من بذل بذور الشك فيها جميعاً . فلا حقيقة إلا الانسان وكل ما عداه
فإنما هو باطل وخداع . وهكذا تحول السوفسطائيون عن الفلسفات الطبيعية
الى دراسة الانسان لمعلم يجدون فيه غنى وكفاية ، وانتقلت مشكلة الفكر
اليوناني من عالم الطبيعة الى عالم الانسان . فالعالم الخارجي لا يكفي وحده

١ - انتصار الديمقراطية في أثينا؛ تحول حكومة أثينا الى امبراطورية كبرى بعد انتصاراتها
الجيدة على الفرس؛ توسع في التجارة والذمار في الصناعة؛ انتشار الأمن وكثرة أوقات الفراغ؛
عما أدى الى التخصص الفلمي واصطناع مناهج البحث العقلي والاعتماد على اللاسطة والتجربة في
كثير من ابواب المعرفة الانسانية .

لدراسة الحقيقة ، وإنما يجب ان ينضم اليه ايضاً عالم الذات الذي له نصيب كبير في تكييف الظواهر . ذلك ان الجواس - وهي سبيلنا الى المعرفة - متغيرة ابدأ لا تثبت على حال واحدة . ثم هي تختلف باختلاف الافراد كما تتأثر بالمحسوسات التي هي ايضاً في تغير دائم ، فتجيب احكامها على الشيء الواحد متباينة بتباين أحوال الزمان والمكان والبيئة وللصحة والمرض والثقافة العقلية والاجتماعية ، بل ربما تعارضت هذه الاحكام وتقابلت . واذا قررر هذا فنبشأ الوصول الى حقيقة ثابتة .

وأعظم من يمثل هذا الاتجاه الانساني الجديد في الفلسفة اليونانية هو بروتاغوراس (Protagoras) (المتوفى سنة ٤١١ ق.م.) في عبارته المشهورة : « الانسان هو مقياس كل شيء » . فليست الاشياء مقياس ذاتها ، وإنما مقياسها هو الانسان ، بمعنى ان مقياس الاشياء والساوك ليست مطلقة مستقلة عن الانسان ، وإنما هي نسبية متغيرة تختلف باختلاف الزمان والمكان وظروف البيئة والتربية والمستوى العقلي والاجتماعي .

ان هذه الخطوة الجديدة التي خطتها الفلسفة اليونانية كانت خطوة كبيرة جداً وهامة جداً . فهي التي نقلت الفلسفة اليونانية من السطحية الى العمق ، ومن البساطة الى التعقيد ، ومن محيط الدائرة الى مركزها . فبهذه الخطوة الجبارة اصبح الانسان في صميم الاشياء بعد ان كان بعيداً عنها . انها الخطوة التي ظلت الفلسفة تترقبها طويلاً حتى خطاها (كنط) في فلسفته النقدية في العصر الحديث . فأعظيم بها من نقلة قام بها السوفسطائيون قبل المسيح بعدة قرون ا

وهكذا فالسوفسطائية رغم كل ما يقال فيها ، فلسفة ايجابية بناءة . انها ثورة على السلبية وطريقة للتفلسف الساذج التي تجعل من الانسان مجرد كائن متفرج اشته بجهاز التسجيل لا دخل له فيما يجري خارجه من أحداث ولا مشاركة له في تكييف الظواهر . وما قدر القدماء هذه الحركة حق قدرها لأنهم لم يفهموها ولم يدركوا المعنى العميق الذي ترمز اليه ، بل سارعوا الى

ضربها في المهدي قبل ان يستفحل خطرهما . فرأينا عملاقاً كبيراً كسقراط او افلاطون يحمل وكده وغاية جهده مهاجتها والرد عليها كما هوجم كوبرنيقوس لاثنيء إلا لأنه عرف الحق فجهر به ولم يحفل بأراجيف بادي الرأي المشترك ودعاوى الخروج على المؤلف . انها دعوة طبيعية جريئة حقاً لم تسلم من بعض المخاطر ؛ فكل مخاض له مخاطره . لذلك حق لكثير من مؤرخي الفلسفة المحدثين ان يقاتلوا بين عصر السوفسطائيين وحال أوروبا في القرن الثامن عشر عندما تغيرت معالم الحياة فيها بعد الثورة الصناعية الجديدة التي نتج عنها مشاكل ومعضلات ظلت تشغل فلاسفة ذلك العصر المعروفين بفلاسفة التنوير .

وعلى كل حال ان السوفسطائيين هم الذين ايقظوا العقل من سباته العائدي وانتصروا لاستقلال الفرد واحترام شخصيته وحمايته من تدخل الحكومة والجماعة معاً .

ولئن اتاروا من المشاكل اكثر مما قدموا من الحلول فإنهم قد مهدوا بذلك السبيل الى ايجاد مثل راسخة في تفكير الانسان ووجدانه وسلوكه . وحسبهم فغراً انهم قد المحبوا سقراط .



ولقد افادت الفلسفة كثيراً من هذه المحاولات جميعاً ، طبيعية كانت او انسانية ، تلك المحاولات التي تحورت من أي تصوف ديني كان من المقول ان نتوقه من مفكرين قد استخدم كل اسلافهم عبارات اسطورية للتعبير عن انفسهم ، اللهم إلا اذا استثنينا مدرسة الفيثاغوريين التي يكتنفها غموض شديد . فهي على الرغم من نزعتها الصوفية الواضحة إلا انها تلج على فكرة العدد والتناسق والنظام والوحدة ، وبالتالي على ان القانون والرياضة هما منطق الاشياء ، وان الطريق الى الحق إنما يمر بالعقل لا بالحواس .

وواضح ان هذا الاتجاه الجديد الذي يحدد التفكير اليوناني قبل سقراط في إطار واضح المعالم ظاهراً القسماً إنما يعكس في الواقع ايضاً خصائص الروح

الهومرية التي قدمت في الالباذة منذ القرن للتاسع قبل الميلاد عالماً من الآلهة
الاولمبية والكائنات الميتافيزيقية التي تتجلى فيها - رغم طابعها الاسطوري -
سمات التناسق والائتلاف وتسيطر عليها روح البساطة والوحدة .

وتوالى الفلاسفة ، فاكثب للتفكير دقة وازداد نضجاً وعمقاً وشمولاً .
وكأنما رفع العقل البشري اطراف اقدامه من قساع البحر وجعل يتطلع حوله
ويعوم بثقة مدعشة .

وهكذا اخذ وعي الانسان يتفتح ويتجمع حول موضوعات معينة ،
وبذلك ارتفع صرح الفلسفة وبرز لها كيان مستقل كامل وكان من اعظم
ثمرات هذه الحركة ثلاثة فلاسفة من اعظم فلاسفة للعالم للقديم والحديث على
الاطلاق هم سقراط وأفلاطون وأرسطو .

فلنتحدث عن كل واحد منهم على حدة .



(٤٦٩ ق.م - ٣٩٩ ق.م)

١ - حياته

جاء سقراط في غمرة تأرجح الفكر اليوناني بين الإنسان والطبيعة وعندما كان الصراع على أشده بين الذات والموضوع .

وكان العصر الذي فيه سقراط من أزهى عصور أثينا وأكثر خصباً . فان انتصار اليونان على الفرس في حربين متتاليتين قد بث فيها روحاً جديدة . لقد كان انتصاراً مدمشاً حقاً أنقذها من خطر « البرابرة » ، فانتفضت لذلك الانتفاضة الرائعة التي لم تستطع حروب البايونيز (Péloponnèse) الطويلة بين اسبرطة وأثينا (من ٤٣١ ق.م - ٤٠٤ ق.م) ان تنال منها رغم انها انتهت بتدمير أثينا . بل على العكس ان هذه المدينة التي أنقذتها الجراح لم تفقد الأمل فتطلعت الى التوفيق بين طبيعة وضعها وبين أهداف كانت تفوقها . وصراعان ما نهضت من كيوتها تؤكد أصالتها السياسية والفكرية . وانفتح امامها ميدان واسع السياسة والتجارة ، ميدان التحول الى مملكة بحرية . ودخلت الديموقراطية بواسطة بريكليس (Périclès) (٤٩٩ ق.م - ٤٢٩ ق.م) ودخلت معها عادة تقديس العقل والفن والقانون . فندت أثينا حاضرة العلم

والفكر والأدب، تركزت فيها الفلسفة وفيها انصبّت عصارة ما تخضت عنه الحركة العقلية من لدن نشأتها في ايونيا حتى بلغت صقلية وجنوب ايطاليا .

لقد كان في أثينا فنانون يرهفون النفوس بفنهم ، وكان فيها شعراء يمسون شفاف القلوب بقصصهم وأساطيرهم ، وكان فيها رجال دين يقيمون الشعائر والطقوس ، وكان فيها ساسة يحسنون قيادتها ويسدّون خطاياها ، وكان فيها سوفسطائيون يشككون للناس ويوقظونهم من غاشية التقليد والجمود ويعطونهم الخطابة وأساليب البيان . لقد كان فيها كل هؤلاء عندما جاء سقراط لينضم إلى هذه الجوقة وينسق العمل معها، فيعزف الجميع على قيثارة واحدة مسمونة العبقرية اليونانية ويتغنوا بعظمة أثينا !

وهكذا فكأنما جاء سقراط على موعد مع الأحداث .

٣ - مصادر معرفتنا بسقراط

ان سقراط لم يكتب شيئاً نستعين منه مذهبه كما يعرضه هو بنفسه . « فالعلم في الصدور لا في السطور » هذا هو الشعار الذي كان يدبّ به طوال حياته . فاذا لم يترك أثراً مكتوباً فما هي مصادرنا عنه ؟

هناك اربعة مصادر تتفاوت في قيمتها : ارسطوفان واكزينوفون وأفلاطون وأرسطو .

الاول شاعر هزلي كتب مسرحية « السحب » (Les Nuées) يسخر فيها من سقراط . فهو يصوّره فيها يقيس قفزات البراغيث ويتمله جالساً في سلة معلقة في الهواء يناجي السحب والقيوم ويتوجه اليها بالعبادة من دون آلهة المدينة ويحدّ فيها ملاذه الاخير ، ملاذ اصحاب الخيال . ويعزو اليه القول بأن الهواء مبدأ الاشياء ، كما يتهمه بالكفر وإفساد عقول الشباب . فهو اذن خصم لسقراط لا يمكن الاطمئنان اليه .

وأما الثاني ، اكزينوفون ، فانه رغم دفاعه عن سقراط وتبرئته من اتهام

ارسطوفان له ، فقد كان كاتباً سطحياً فاقها لم يستطع فهم استاذة إذ لم تكن له عقلية فلسفية ممتازة رقى الى مستواه . لا سيما وأنه كان صغير السن حينما كان سقراط شيخاً كبيراً طاعناً في السن . أضف الى ذلك انه غادر اثينا قبل اعدام سقراط بثلاثة اعوام . فلا يمكن اذن قبول مذكراته (Memorabilia) عن سقراط إلا بحذر شديد . فهو مدافع اكثر منه راوياً .

والمعضلة الكبرى هي المصدر الثالث: افلاطون في محاوراته . فالمحاورات التي يجريها افلاطون على لسان سقراط ، عن آراء "من" هي "تعبير" : سقراط ام افلاطون ؟ هل هي آراء سقراط حقيقة أم هي آراء افلاطون أجراها على لسان استاذة ؟ فان كانت هي آراء سقراط حقيقة فماذا أبقينا لأفلاطون ؟ وأن هي شخصيته ؟ وإن كانت آراء افلاطون فما وجه نسبتها الى سقراط ؟

هنا يتدخل المصدر الرابع والأخير ليبدد بعض الظلام الذي يكتنف هذه المسألة . فرواية ارسطو قريبة تساعد كثيراً على تبين آراء كل منها وتبينها عن آراء الآخر . فإذا انضمت اليها قرائن أخرى فقد حصل الكمال . فكلما التفت رواية افلاطون مع رواية ارسطو ثم انضم اليها مصدر ثالث كان ذلك ادعى للثقة وأعوث على استخلاص مذهب سقراط الحقيقي كاملاً .

هذا ويعتقد ارسطو ان الآراء المنسوبة الى سقراط في محاورته (بروتاغوراس) هي آراؤه حقاً . وقد كشفت حديثاً هنامات من كتاب عن أليبيادس (Alcibiado) كتبها اسكينز الاسفتوزي (Aeschines of Sphetton) احد تلاميذ سقراط نفسه ترجع تأييد الصورة التي رسمها له افلاطون في المحاورات الاولى^(١) . غير ان ارسطوطاليس من جهة أخرى يعمد "الذكريات" (Memorabilia) و "المائدة" (La Banquet) من القصص الموضوعة ، اي الاساطير الخيالية التي يردد سقراط في اكثرها آراء اكزيتوفون نفسه^(٢) .

١ - نقل عن مورانت ، قصة الحضارة ، الجزء الثاني من المجلد الثاني ، ص ٢٢٣ .

وعلى كل حال لا بد من مقارنة المصادر ومعارضتها بعضها ببعض وقبول ما يتفق عليه الإجماع - أو شبه الإجماع - فيها . وليس ذلك بالأمر السهل .

٣ - منهج سقراط

ان أهم شيء أتى به سقراط هو المنهج ، حتى ليعتقد البعض ان سقراط لم يكن صاحب مذهب معين وإنما هو صاحب منهج . وربما كان الأصح ان يقال ان مذهبه وليد منهجه . لقد كان منهجه الحوار الاستنباطي القائم على التهم والتوليد وذلك من اجل الوصول الى تحديد الماهيات . ولهذا يعزو اليه ارسطو انه صاحب الحد الكلي ومنهج الاستقرار ، وهو الانتقال من المحسوس الى المعقول ، ومن صفار الاشياء الى كبارها للوصول الى المعنى الكلي او الماهية . هذا هو مذهب سقراط ، او ما يسمى فلسفته التصورية (Conceptualisme) ومعناها انه لا يكفي لمعرفة شيء ما الاقتصار على وجوده المحسوس ، بل لا بد من معرفة ماهيته المعقولة والوصول الى حده الكلي . فالمعرفة بالجزئيات إنما هي معرفة ناقصة لا تغني عن الحق شيئاً ، أما الذي يغني حقاً فهو المعنى الكلي والمعرفة الكلية . فالمعنى الكلي هو الأصل وبدونه لا تكون معرفة حقيقية . هذا هو مذهب سقراط في المعرفة وهذه هي فلسفته . فالمعرفة الحقيقية إنما هي معرفة الماهيات ، والعلم يجب ان يقوم على إدراك واضح للماهيات . وهكذا يكون سقراط قد نقل مركز الثقل في المعرفة من معرفة الاشياء والجزئيات الى معرفة الماهيات والكليات . وهذه النقطة لها منهج جديد من شأنه ان ينظر الى الاشياء في ماهياتها وفي نسبة الماهيات بعضها الى بعض . ويسمى المنهج الجديد باسم « الديالكتيك » . فالمنهج الجديد منهج ديالكتيكي بمعنى انه يبحث في صلة الاجناس والانواع بعضها بالنسبة الى بعض من اجل الوصول الى تحديد صحيح للماهيات الاشياء ومعرفة الماهيات الحقيقية التي هي العلم بمعناه الصحيح . فلسفات اذن منهج ومذهب ، وهذا هو معنى قولنا ان مذهب سقراط وليد منهجه . وسنتكلم على كل منها .

وأهم خطوات هذا المنهج هو التوليد . إذ يعتقد سقراط انفسه اذا كان الانسان غسير مدرك للعلم الصحيح فإن فيه مع ذلك حقائق كامنة يستطيع الانسان ان يستخلصها من نفوس الآخرين . فهي حقائق لا يدري الانسان بها ولكنها على كل حال كامنة في نفسه ، ووسيلة استخراجها منها إنما هو الحوار .

ولنجد امثلة واضحة لاستعمال هذا المنهج في محاورات افلاطون المبكرة او ما يسمى بالمحاورات السقراطية ، مثل محاوره لانخيس وليريس وأوليفرون الخ . فكان سقراط يبدأ حواراه بتصنع الجهل والتظاهر بالتسليم بأقوال من يحاوره ، بل يزعم انه انما جاء يتلقى العلم عنه . ثم يطرح عليه سؤالاً كمن يطلب العلم ويتوخى الاستفادة . وما ان يتلقى الجواب حتى ينتقل منه الى نتيجة غريبة لازمة عنه لم تخطر ببال محدثه ، فيقر هذا المسكين بجهله او يروغ ليفلت من الحيرة والإضطراب او الوقوع في التناقض ، لكن سرعان ما يرده سقراط الى موضوع المناقشة حتى يحمله على الإقرار بالجهل ، فتزيد حجته ضعفاً ومنطقه اضطراباً وتناقضاً . وهكذا يفرغ معه سقراط من نتيجة الى نتيجة ويزج به من جهل الى جهل آخذاً بتلابيبه يدفعه بالحق حتى لا يبقى في القوس منزوع ... فاذا كان المتحاور "يحسن بأن مكاتته تتهاوى امام الحاضرين ، فان هؤلاء كانوا يشمرون - على العكس من ذلك ، وبفضل مقدرة سقراط على توجيه الحوار - أنهم قد ارتفعوا الى مستواه فأدركوا ما كان يلوتهم من قبل واطلموا على اشياء لم تكن تخطر لهم على بال . فالحوار يفتح الاذهان على حقائق جديدة لم تكن بالحسبان .

ولشد ما كان ادعياء العلم والمعرفة يتميزون غيظاً من هذا الحوار السقراطي الذي كانوا هدفًا سهلاً له . فقد أزلهم من صياصيمهم ومرغ كبريائهم في التراب وأظهر غرورهم وجهلهم فزادهم خيالاً . وهنا يمد سقراط نفسه انه قد نجح في انتزاع الابطال من افهامهم مما حقوا عليه ومما ثارت آثارهم . هذه هي غايته الانسانية من سخريته اللاذعة التي كان يصلي بها

خصوصه نارا حامية ، لا عن خبث و ضغينة بل ليزيل الفشاوة عن
عيونهم ، وليدفعهم على مواضع الخطأ في تفكيرهم ، ويحثهم على تحري الحقائق
و طلب المعرفة الصحيحة . أجل انه انما يفعل ذلك ابتغاء تعليمهم والوصول
بهم الى حجة الهدى وإرشادهم الى سواء السبيل .

فهو يرى ان السخرية هي التي تعزينا امام انفسنا وتكشف لنا
اخطائنا وتزيل عنا غاشية الغرور وتعد عقولنا لقبول المعرفة . ولو لم
يكن في هذه السخرية البناءة إلا إثارة التفكير في الآخرين ، فناهيك بها
نفعاً . انها امضى سلاح للقضاء على الأباطيل والأضاليل والأوهام . هذا ما
يعرف بالسخرية السقراطية . فاذا نال بغيته بها بدأت المرحلة الثانية من
الحوار حيث يلقي الاسئلة تباعاً في ترتيب منطقي مقصود يجعل من
الميسور الانتباه الى الحقائق التي يريد الوصول اليها . فاذا حاورهم فيما اراد
أن يعلموا من القيم الجمية مثلاً قاد الحوار بدقه ونصب لهم الفخاخ في
المنطق . وكذلك يفعل في كل ما يريد ان يتعلموا . وبذلك يصلون الى
الحقيقة التي اقرروا انهم يحلوونها ، فاذا بهم ينتهون اليها من حيث لا يشعرون
و يحسبون انهم قد اكتشفوها بأنفسهم . هذا هو لبّ "لباب المنهج السقراطي" ،
وهو ما يسميه بالتوليد ، اي مساعدة الناس على ان يستخرجوا الحقائق
بأنفسهم .

وكان في منهجه هذا يحرص اشد الحرص على تحديد الالفاظ والمعاني
التي تحتويها ، خلافاً لأدعياء العلم الذين كان عدم التحديد يتبع لهم الفرصة
للإنحراف في المفاصلة والتشكيك في الحقائق .

كان الحوار يبدأ بالسؤال عن اشياء تبدو نافية يعرفها الجميع . فهو
يسأل مثلاً عن معنى الخير او الشر ، او الصدق او الكذب ، او العدل
او الظلم ، او الشجاعة او الجبن ، او التقوى او الإلحاد ... الخ . ورغم
انه يرهق محدثه بالأسئلة ويبلغ به غاية المطاف في تحديد الالفاظ والمعاني

وتحليلها الى اقصى ما يسع التحليل ، إلا انه كان لا يتمدى حدود هذا التحليل . ولذلك فان الحوار كان لا ينتهي الى نتيجة معينة . فحسبه انه نبه الأذهان الى ضرورة التزام الدقة في اختيار الالفاظ والى ان المعاني موجودة في النفس فلا سبيل الى استخراجها منها وتوليدها إلا بالحوار ، اي باحتكاك العقول والأفهام . فالعلم انما ينبت بين اثنين ، كما يقول القدماء .

لذلك فقد شنع عليه أعداؤه وقال شائثوه انه يهدم ولا يبني ، ويرفض ولا يحمي ، بشيء من عنده ، بل يكتفي بطرح الأسئلة قباحاً والاعتراض على الأجوبة التي توضع لها دون ان يدلي بتعريف سليم من الاعتراض او يصل الى نتيجة معينة يقطع بها دابر الشك .

والحق ان سقراط كان مثلاً للمواطن الصالح الذي يريد ان يرقى بأمنته الى حيث يرجو لها من خير ومعرفة . فهو انسان صادق كان يسير بين مواطنيه سيرة نقية صالحة ، فارتفع عن الصفائر وتنزه عن الشر ، لم يؤذ احداً بل لقد أحسن الى الناس جميعاً بما قدم اليهم من نصيح وبما أورثهم من فدى . وهو فضلاً عن ذلك فيلسوف عميق بعيد النظر . انه من اولئك الأفذاذ الذين يفاخر بهم الفكر العالي على اختلاف العصور وتباين أجيال الناس وتفاوت حظوظ هذه الاجيال من الحضارة ورتقي للشعور . فالتخريب ليس من طبعه ، والتشكيك الهدام لا يستقيم مع سمو نفسه ومعدن الخير الذي قدت منه روحه .

ان رجلاً كهذا لا يمكن ان يكون همه إقصاء الخصم والنجاح في قراع الالفاظ ومعرفة الكلام . فتنفسه الرغبة لا تشف عن شيء من هذا ولم يؤثر عنه انه أراد بأحد سوءاً . ولئن كان لا ينتهي في حوارهِ الى نتيجة ما ، فما ذلك إلا لأنه ظل طوال حياته يقر على نفسه بالجهل ويعترف امام القاصي والداني انه لا يدري شيئاً ، فحسبه صدق المحاولة وبذل الجهد لتحديد الالفاظ وإزالة ما بها من غموض ، حتى لا يطمع

الذي في قلبه مرض ويسهر في غيّه كل من يتجر بأشراك الالفاظ او
 ايهام المعاني . وعندما سأل سائل كلجنة معبد دلفي عن عسى ان يكون
 اكثر رجال أثينا علماً وحكمة ، قالت انه ليس هناك من هو اكثر حكمة
 من سقراط . وقد فسر سقراط هذه النبوءة بأنه امرؤ لا يعرف شيئاً
 ويجهل في ذلك على رؤوس الاشهاد ، وان للفرق بينه وبين أدعياء العلم
 ان هؤلاء إنما يعرفون بما لا يعرفون ، اما هو فان مزيتة عنهم انه لا
 يعرف ويعرف انه لا يعرف . وانه لفرق لو تعلمون عظيم !

٤ - الحدّ الكلي

وهكذا أغرى سقراط تلاميذه باختبار الافكار الشعبية بمنطق العقل
 وحضّمهم على عدم الاستجابة لرأي للكثره وإملاء السلطة عند اصدار
 الاحكام وتكوين الامور . فالرأي العام لا يصلح ان يكون محكاً للحقيقة ،
 والعرف الشائع لا ينبغي ان يتخذ دليلاً على حجة رأي او بطلان
 فكرة . فبالعقل — وبالعقل وحده — إنما تتمحص الآراء والافكار وتُحلّل
 العقائد . وبذلك يعبر سقراط عن الروح اليونانية أصدق تعبير . فالروح
 اليونانية روح استطاعت ان تكتشف الحقيقة اكتشافاً عقلياً ، ار على الأقل
 تحاول الوصول اليها بواسطة العقل وعرفض كل وسيلة اخرى غير عقلية
 للوصول اليها ، على اساس ان الفلسفة ليست مذاهب تُنتحلل او أقوالاً
 تُردّد ، وإنما هي طريقة يستطيع بها الانسان ان يستخدم عقله على الوجه
 الصحيح .

ومعنى هذا ان العقل هو سبيل المعرفة لا الحس ، فإن الحواس
 تختلف باختلاف الافراد بل باختلاف الحالات في الفرد الواحد . وأما
 العقل — وبتميز أدق ، معايير . الثابتة — فهو عام في الناس جميعاً . فلا
 يكلفي — كما قلنا مراراً ولا قل — ان نقول — لمعرفة شيء ما ان تقتصر
 على وجوده الجزئي المحسوس المتغير ، بل يجب ان نصل الى معرفة وجوده

العقلي الثابت ، أي الى ماهيته في ذاتها ، او الى حده الكلي . ذلك ان العقل ينتزع من أوصاف الجزئيات وعوارضها المحسوسة — بالاستقراء والتحليل والمقابلة والمقارنة والديالكتيك — الاعتبارات او المعاني الكلية الثابتة فيها ، كالمبادئ والنواميس وصور الانواع وحدود الاشياء وماهيات الفضائل . ولما كان هذا الاعتبار العقلي العام شامعاً للخصائص الثابتة في كل نوع من الموجودات او في كل فرد من أفراد ذلك النوع ، صَحَّ ان يكون تعريفاً لها وغداً — بالتالي — مقياساً دقيقاً لحقيقتها . وبعبارة اخرى ، ان الماهية ثابتة في الموجودات ومن الممكن التوصل اليها بالحد (او التعريف) الذي هو مجموع الخصائص الذاتية لشيء المعرف . واذا كانت ماهية الشيء هي لا تتغير ، فحقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق . وبذلك يكون سقراط بحق هو واضع فلسفة المعاني او الكليات ، والمؤسس الحقيقي للعلم . لأنه كما يقول ارسطو — الذي يبدو انه أخذ هذا التعبير عن افلاطون — اول من طلب الحد الكلي طلباً مطرداً بطريق الاستقراء^(١) . فلاعلم إلا الكلي ، أي لاعلم إلا اذا كان موضوعه تحديد المعاني وإقامة التصورات والوصول الى الطبائع العامة أو الماهية الكلية المشتركة بين جزئيات كثيرة .

وأما السوفسطائيون فإنهم — بحسب سقراط — لم يرتفعوا الى مستوى الحقائق الكلية المطلقة ، بل لقد ظلوا في مستوى الجزئي المحسوس . وحتى عندما قالوا بأن الانسان مقياس الاشياء جميعاً فإنهم لا يعنون بالانسان هنا ، الانسان الكلي المطلق ، بل انهم يعنون هذا الانسان أو ذاك ، أي لم ينظروا الى الانسان كشيء كلي ، بل كفرد محدد مخصوص بزمان معين ومكان معين . وهم في نظريتهم في المعرفة لم يقولوا مطلقاً ان

١ — كما يمكن القول ايضاً انه هو المؤسس الاول للنطق ، لأنه في رده على السوفسطائيين اول من قال ببدا الهوية او الذاتية ، أي ان الشيء هو هو ، إذ لا تتفصل فكرة الحد عن فكرة الهوية.

الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي الجدير بالبحث والنظر كما يقول سقراط ،
وانما الوجود الحقيقي عندهم هو الوجود العيني المتغير المحسوس .

ان سقراط بتوجيهه الفلسفة هذا التوجيه الجديد انما تطرق لأشد
قضايا الفلسفة تعقيداً وأكثرها خصوصية وإتساعاً ، كمسألة الحقيقة المطلقة
ومسألة الرباط التقنية العامة التي هي - لا الجزئيات المحسوسة -
موضوع المعرفة و"لب" لبابه . وسيكون هذا الاكتشاف اساساً لنظرية
"المثل" ، الافلاطونية وعنصراً هاماً في المنطق الارسططاليسي الذي ظل
معيّار الحقيقة زهاء عشرين قرناً .

وهل كل حال ان اكتشاف المعنى الكلي انما يدين لسقراط . فهو اول
من ادرك ادراكاً واضحاً ما يجب ان يكون عليه العلم ، لكنه لم يحسن
الاستفادة من كشفه الجديد ولم يستطع ان يمضي فيه الى غاياته البعيدة .
فلم يدرك أبعاده كلها ولم يستخلص منه كل ما ينطوي عليه من نتائج
واسعالات . فاذا كان قد حدد موضوع العلم تحديداً ظاهراً ، فقد قعدت به
همته عن تحديد مضمونه . وقد ادرك من نفسه هذا العجز في مواقف
كثيرة منها اعترضه السابق على رؤوس الاشهاد بأنه اذا كان له من ميزة
هل مواطنيه فهي انه يعرف انه لا يعرف شيئاً . ومنها ما رأينا من انه
كان في حواراته انما يكتفي بطرح الاسئلة دون ان يفتحي الى نتيجة
ايجابية . فهو غير كفؤ لتوليد اي معرفة جديدة وان كان كفؤاً لإثارة
الاعتراضات والشكوك التي من شأنها تلبية الانهتان وإلقاء بعض الضوء على
معالم الطريق ...

واذا كان سقراط لم يتقدم كثيراً في البحث في المدركات الكلية ، فانه
قد اعطى القوة الدافعة الكبرى لهذا التيار الجديد . انه يظل اول من
ادرك ما يجب ان يكون عليه العلم ، ووضع الينبات الاولى في الصرح
العظيم الذي سيكمله افلاطون وأرسطو من بعده .

٥ - الاخلاق

لكن هل هذا كل ما فعله سقراط ؟ كلا . فلتن قعنت به الهمة عن المضي في اكتشافه الجديد الى غاية مدهاء ، فما ذلك إلا لأن كل مه كان موجهاً نحو الانسان ، وبصورة خاصة الجانب الاخلاقي منه . نحن لا نذكر اننا نجد لدى الشعراء والفلاسفة السابقين على سقراط شذرات لا تخلو من الحكيم الاخلاقية قد استمدوها عن تجاربهم في الحياة اليومية ، إلا ان هذه الشذرات لا تصل ابدأ الى مرتبة الفلسفة الخلقية . فنحن لا نجد عندهم مذهباً كاملاً في الاخلاق يتكوّن منه كل متناسق متلاحم تتسلسل اجزائه بعضها من بعض ويرتبط بعضها ببعض ، بحيث تسيطر عليه فكرة واحدة وينبث فيه روح واحد .

وهذا ما سيعاونه سقراط . فان مذهبه "يعدّ بحق اول محاولة للاخلاق العقلية الحرة في تاريخ الفلسفة . لأن الاحكام الاخلاقية عنده لا تتوالى "كيفية اتفق" بل هي تتتابع دائماً حسب نظام عقلي ثابت يأخذ بعضه برقاب بعض وتتلاقى حلقاته ثم توالف تسلسلاً في المراتب يكشفه العقل وحده كما سنرى .

فهو اذ يردّ على السوفسطائيين وجسد نفسه مسوقاً الى البحث عن مبادئ ثابتة تكون نواة العلم ، فطلب الحدّ الكلي وانتقل منه الى الماهيات المشتركة او الطبائع العامة للأشياء . لكننا رأينا انه لم يتقدم كثيراً في هذا السبيل ، اذ همّه فاحية واحدة من العلم لا العلم بإطلاق ، فمن هذا التصور الجديد للعلم أنتقل الى التخصيص ، فوضع الاساس الاول لعلم الاخلاق . فقد اهتم بدراسة الانسان اكثر من اهتمامه بدراسة الطبيعة .

وهو في تأسيسه لعلمه الجديد تراء كمادته يبحث عن مبادئ ثابتة . اذ العلم لا يكون - كما مرّ معنا - إلا بتحديد المعاني وإقامة التصورات بطريق الاستقراء والانتقال من الجزئي الى الكلي . وكذا به دائماً يناقش

بعض التعاريف عماه يجد فيها ضالته المنشودة . وهنا أيضاً نراه لا يخرج
بنتيجة . فإذا ناقش بعض التعاريف فسرعان ما يرفضها جميعاً ويترك كل
المسائل التي يعرض لها معلقة بدون حل . فحسبه - كما ذكرنا مراراً -
أن يثير التفكير وأن يلفت الانتظار الى أهمية الحد الكلي والماهية المشتركة
وأن يبت في الفلسفة تياراً جديداً يحمل الموجودات الذهنية هي الموجودات
الحقيقية .

لكن هل معنى هذا أن سقراط لم يأت بمحدد في ميدان الأخلاق
ولم يكن له من مذهب سوى تأكيد أهمية الحد الكلي والماهية
المشركة ؟

حسبه هذا الاكتشاف العظيم الذي لا يدرك غوره ولا ينضب معينه
والذي له من الأبعاد والآفاق ما يعظم عن الوصف ولا يحيط به القول .
اجل حسبه اكتشاف الكلي ليكون أول من مذهب الأخلاق ووضع
لها نظاماً موحداً متماسك الأجزاء واضح المعالم راسخ البنيان بطل هو
اصدق تعبير عن الروح اليونانية ، وسيكون له من الآثار والانعكاسات في
المعرفة والسلوك ما لا تزال نجتني ثمراته يانعة .

فإذا كانت الموجودات الذهنية هي الموجودات الحقيقية ، وإذا كان
الوجود العقلي اسمى من الوجود الحسي ، فالحياة الحقيقية إنما هي الحياة
التي تستضيء بنور العقل وتهتدي بهداه ، وبالتالي فالسلوك الخلفي إنما هو
ذلك السلوك الذي يعتمد على المعرفة والتفكير . وهكذا فالفضيلة تتضمن
معنى العلم والعلم ينطوي على الفضيلة .

ومعنى هذا أن الأخلاق عند سقراط من حيز العقل لا من حيز الدين
أو التقاليد . فلكي تتحقق الأخلاق القاضية يجب أن تتحقق بالعلم والمعرفة .
ولا بد لمن كان دأبه العلم والمعرفة أن يكون ذا أخلاق قاضية . فهناك
أذن وحدة بين العلم والفضيلة . هذا هو لب الأخلاق السقراطية .

اما كيف يكون العلم هو الفضيلة عند سقراط ، فواضح من ان العلم هو الذي يحدد قيمة كل شيء ويبين اين يكون الخير وكيف السبيل الى تحقيقه . ومتى حصل هذا العلم لم يبق مجال لتمييز العلم من الفضيلة ، لأن الذي يعلم علماً حقيقياً ان هذا العمل خير يعلم في نفس الوقت ان من صالحه ان يقوم به . وإذن فليس من الممكن ألا يريد القيام به ، لأن الارادة لا تشير بضد ما يشير به العقل . وليس عثارها او خطأها إلا ضلال العقل نفسه . إذن متى علمنا ان هذا خير اردناه ، ومتى اردناه فعلناه ، إذ كل منا انما يطلب الخير لنفسه ، والخير انما يكون بتوافق الارادة والعقل ، وبعبارة اخرى انه انما يتحقق بالعمل وفق العلم والمعرفة . ولذلك لا يقدم الانسان على الشر باختياره ولا يسعه ان يرغب فيه حين يعلم علماً يقينياً واضعاً ما هو الخير . فاذا جنح للشر فهو انما يمنح له لجهله به . فكل الشرور اذن ناشئة عن الجهل ، وجميع الخيرات مبغتها العلم . وعلى ذلك فالفضائل عند سقراط قابلة للتعليم . فالانسان يمكنه ان يتعلم الصدق والعدل والشجاعة وما اليها ، ومن الممكن تعويده على الخير بإطلاعه على نتائج الاعمال الحسنة ، ولا علاج ابدى للشرير من تعليمه نتائج اعماله السيئة التي تصدر عنه . والخلاصة لا فضيلة إلا بالعلم .

وبعبارة اخرى ، ان الانسان بحسب سقراط يبحث عن السعادة . فاذا عرف بعض العقل ان الفضيلة هي الطريق الوحيد الى السعادة فانه لا يخطئ طريقها . إذ لا يمكن ان يقدم الانسان على عمل من شأنه ان يؤدي الى شقائه وهو عالم بذلك عثار له . والأشوار في نظر سقراط لا ذنب لهم إلا جهلهم بحقيقة مقاصدهم او بالوسائل التي تؤدي الى الغايات الطيبة . وعلاجهم انما يكون بتصحيح معلوماتهم لا بتقويم فوائدهم ، لأنهم لا ينوون إلا خير انفسهم ، لكنهم يجهلون حقيقة هذا الخير ولا يعرفون وسائله . وإذن فان سقراط يفترض النية الطيبة في الانسان ويقول بالطبيعة الخيرة ويأان هذه الطبيعة لا تمجد عن الخير إلا بسبب الجهل .

وهكذا تكون المعرفة عند سقراط وسيلة لتحقيق الفضيلة وطريقة
فعالة لتطهير النفس والنمو بالروح ، وهكذا يكون لمعلم الأخلاق عنده
أساس يتميز به عن المعتقدات والتقاليد الاورفية وطوقسها ولا يقوم على
العادات والفرائض .



ومعنى هذا ان العلم هو العلم بالنفس من اجل تقويمها . وهنا يكن
المعنى البعيد للحكمة المنقوشة على معبد دلفي : « اعرف نفسك بنفسك » .
فقد تبنى سقراط هذه الحكمة وجعلها شعاراً له . فلكي يصلح الانسان نفسه
يجب ان يعرفها اولاً ، فيحلل العقائد التي يمجّ بها ذهنه ويكتشف بنفسه
الحقيقة التي في داخل نفسه . فالمعرفة الحقيقية إنما هي معرفة الذات لذاتها
واستخراج ما فيها من عناصر الحق والخير والفضيلة والجمال للوصول الى
معرفة عظمة الانسان ومجده وشأنه كفرد ثم كجماعة . وهذه المعرفة
يستثير العقل ويدعو في قلوب الناس حب الجمال الذي يجمع كل القيم
الانسانية فيتوصلون بواسطة الشعر والموسيقى النابعين من مصدر الجمال -
وهو النفس - الى منزلة سامية تؤهلهم لبناء مدينة فاضلة يمسك أفرادها
الحب في كل شيء .

وهذا تكون معرفة النفس في فلسفة سقراط مناط الفكر والسلوك
والأساس الاول لكل حق وخير وجمال وفضيلة .



ومن النتائج المنطقية الهامسة لاكتشاف الكلي عند سقراط ولزعت
العقلية الصريحة في الاخلاق ما يمكنه من احترام وتقديس لفكرة القانون .
فليس ثمة من فكرة فلسفية كان لها من التأثير في حياة سقراط بقدر ما
كان لفكرة القانون . فقد كان السوفسطائيون يعتقدون ان القانون من

اختراع الانسان ، انه تعاقد وضعي مصطنع يتعارض وقوانين الطبيعة ويرمي الى حماية الضعفاء من سلطان الاقوياء . فلا بأس من الخروج عليه ما دام غير ذي قواعد راسخة في طبائع الاشياء ، وإنما البأس كل البأس ان تخضع له وأن نضحي بحرية الفرد في سبيل اوهام او عادات متوارثة لا حقيقة لها . لكن سقراط الذي يؤمن بنظام الخير في الانسان وفي الاشياء والذي يعمل للعقل رائده في كل شيء لم يقبل ان تترك الحياة الانسانية للذرات والاهواء ، بل لا بد ان تكون هناك قواعد ثابتة للعمل ، كلية عامة مطلقة ، كما ان هناك قواعد ثابتة للفكر ، كلية عامة مطلقة . وهذه القوانين يجب على العقل ان يكتشفها كما يجب على الإرادة ان تطيعها وتخضع لها . فالقوانين إذن ليست اصطناعية ، وإنما هي تقوم على اصل ثابت وجذور راسخة في بناء الفرد والمجتمع والطبيعة ونظام الاشياء .

ومن هنا ما نرى عند سقراط من نزعة غائية واضحة اورثها افلاطون وأرسطو واعتدت باعتداد الفلاسفة من بعده سواء في القرون الوسطى او في العصر الحديث . وهذه الغائية هي كل ما تبقى من تفكير سقراط في الطبيعة وما بعد الطبيعة . والحق انه من الصعب ان غيز في تفكير سقراط وفي هذه الفترة المبكرة التي يعيش فيها ، بين الاخلاق في الفرد والاخلاق في المجتمع (او السياسة) وبينها وبين الطبيعة وما بعد الطبيعة ، لا سيما وان هذه الغائية متجهة نحو الانسان كما ان الاخلاق متجهة نحو الانسان ايضاً ، وهو (اي سقراط) لم يفكر فيها إلا من زاوية تفكيره في الانسان وفي اخلاق الانسان . لذلك رأينا ان نجعلها جزءاً متمماً لمبحث الاخلاق عنده .

فإذا كان للقانون حقيقة ثابتة مطلقة تجب طاعته ، فهو إذن شيء مقدس له اصل إلهي ، إذ لا بد ان يكون صادراً عن قوة حكيمة عادلة شاملة تقوم بالحق وتحرك الكون بأصول أزلية أبدية ثابتة ليست عرضة للتغير والتبديل ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان . والدليل على

وجود هذه القوة إنما هو وجود الانسان وعقل الانسان الذي ينعكس فيه العقل الإلهي والحكمة الإلهية . فللكون صانع حكيم وعقل مدبر لا يفعل جزافاً ولا يحكم بالهوى ، بل كل شيء عنده بمقدار . لذلك كان سقراط يمارس كل آلية في تفسير الأشياء ، ويؤكد ان الكون خاضع في وجوده وفي سيره لتدبير عقل إلهي في ظل قانون العناية الإلهية . وهو موجه الى غاية مرسومة تميز وفق خطة معقولة وكل ما فيه مرتب ترتيباً من شأنه ان يحقق العدل والخير والجمال ويخدم غايات الانسان العليا .

واذا كانت التجربة الحسية عاجزة عن التغول في هذا العالم الإلهي فإن العقل قادر على التقدم فيه أشواطاً بعيدة ، بقدر حفظه من العلم والفضيلة وخضوعه لنظام الخير والعدل . ان التجربة الحسية ناقصة ضعيفة تفتى بفناء البدن وتتناثر بحركة الزمن وتخضع لقوانين العالم المحسوس الذي 'قدت منه' ، وأما العقل (او النفس) فليس من معدن هذا العالم . انه شيء خالده أسمى من الزمن الذي يمرّ وأمنع على التغير من كل منيع عهداته . كيف لا وهو نفاذ من العالم المعقول وصورة شبه كاملة للقوة الشاملة التي تنظم العالم وتضبط سيره . وما علينا لمعرفة حكمة الوجود ووجه العظمة فيه إلا ان نقابل بينه وبين النفس الانسانية ونقارنه بما نجد فيها من القوة الفذة المارفة . وينقل لنا اكرينوفون حواراً دار بين سقراط وأرسطوديم حول النعم التي أنعم الله بها على الانسان ، فيروي ان سقراط قال لحدثه ان النفس الناطقة هي أعظم هذه النعم ، وان العناية التي أوجدتها على هذه الصورة إنما هي عناية فائقة حقاً . فليس عجباً إذن ان يكون لها وجود مستقل سابق على البدن وحياة شريفة سامية حصلت فيها على الحقائق الإلهية . ولن ينالها الموت عند موت البدن ، بل ستبقى لتنال جزاء ما قدمت يداها في الحياة الدنيا ، إن خيراً فخير أو شراً فشر . هذا هو قانون العدالة الإلهية الذي لا يتخلف ، فلا معقّب لحكمه ولا رادّ لأمره !

ولعلنا نلصق هنا سقراط ببشر بتعاليم افلاطون قبل افلاطون نفسه .
ولولا ان النصوص تنقصنا لأمكننا ان نقطع في هذه المسألة برأى حاسم .
ويمكن القول بشيء من الاطمئنان ان سقراط قد استيق كثيراً من النتائج
التي عرف افلاطون ان يحلوها حتى لكأنها من بنات أفكاره هو . ولا عجب
فقد بدأ قبل ان التفتيد مرة استاذة !

٦ - مأساة سقراط

ان أحسن تعاليم سقراط كانت حياته ، وأعظم منها موته في سبيل
الحق والفضيلة . لقد كانت حياته مجهوداً متصلاً لفهم الانسان ونضالاً قوياً
للأخطاء والأوهام الشائعة في عصره . وكفاحاً لا يهدأ لتحطيم القلق او
الاضطراب اللذين غرق فيها أبناء أثينا لاستحكام الأطماع فيهم ، ونتيجة
للاعتماد بوجود عدد عظيم من الآلهة المتنافرين فيما بينهم المتناحرين بالأهواء
والشهوات ، بدلاً من ان يكونوا مثلاً يحتذى وقدوة صالحة يسير الناس
على منهاجها .

لقد علم سقراط شأن أثينا ان للعقل أثمن شيء في الوجود وان
اللذة التي يجتليها من المعرفة أشهى ثمرة يحلم بها انسان وأطيبها على الإطلاق .
لقد ألهم مشاعرهم شغفا بالمعرفة وأوقد أفئدتهم حباً للحكمة . فتعلقوا به
اكثراً من تعلقهم بأبائهم والتنفوا حوله يصيخون اليه السمع ويتدبرون
أقواله .

كان سقراط لا يخشى في الحق لومة لائم لا يحفل في سبيله بأهواء
الأثينيين ، ولم قال من كبرياتهم وشيوخ أنفهم . فهو إنما يريد ان يجاهد
كما ينقلبوا أخياراً صالحين وأن يواسيهم كما يواسي الطيب مرضاء ، ولا
يُنزل نفسه منازل الساسة المحترفين الذين يتملقون عواطف الجماهير ويخاطبونهم
بما يرضيهم وهم لا يؤمنون بحق ولا بعدل .

ويسمعه العتاة والطفاة والمعادون وأرباب السلطان ، الذين يريدون المجد
عنوة ويسعون اليه على أشلاء المرضى والتكالي وقوق جثث الأبرياء
والمظلومين . وعلى قدر ما كانت كلماته بلسماً لهؤلاء فقد كانت قديراً
لأولئك اشد فتكاً من أقوى الأسلحة وأمضاهما . ورتبهمسون في امر هذا
الرجل الغريب الذي لا يطلب مجداً ، ولا مطمع له من مال او رياسة ،
او عرض من الدنيا قليل . انه لا يتخاطب الناس مرضاة لأهوائهم او
استدرااراً لمشاعرهم . إن يريد إلا الإصلاح !

وقالب عليه جميع الذين في قلوبهم مرض والذين استكبروا في أنفسهم
وعتوا عتواً كبيراً . ولا يدع في ذلك ، فان ام ما يصبو اليه الظالمون
والطفاة وأعداء الإنسانية انما هو قادة الرأي وأصحاب القرائح الذين
يفلون في قول الحق ويفضعون سوءات الظالمين !

وتقدم الى القضاء ثلاثة من خصومه يتهمونه بإنكار آلهة المدينة
والاستهزاء بهم وإفساد عقول الشباب . والثلاثة هم اينيوس احد زعماء
الديموقراطية ومن اثرياء المدينة ، وكان شديد الحقد على سقراط لاعتقاده
انه افسد عليه ابنه ، ومليتوس شاعر خامل ، وليقون احد الخطباء .
ويعود الاتهام الى اسباب شخصية وبواعث سياسية : إذ كان سقراط قد
حاور بعضهم فيمن حاور وعرضهم للإخراج والسخرية كدأبه في حوار
دائماً . فضلاً عن انتقاده سقراط للديموقراطية والاستناد الى مبدأ القرعة
لا للكفاءة والأهلية في الانتخاب . وكانت المحكمة مؤلفة من محلفين قد
اختيروا بالقرعة يزيد عددهم على الخمسة ، وكلوا حشداً جاهلاً لا تجانس
فيه ولا انسجام يتأثر بمصالح الساسة وأهواء الجماهير . ويدافع سقراط
عن نفسه بقوة واعتداد ، ويستكف ان يستعطف القضاء . وأخيراً يصدر
عليه الحكم بالاعدام .

وفي السجن ، وقبل تنفيذ الحكم ، كان تلاميذه يختلفون اليه كل يوم

ليتحدثوا معه ويستمعوا الى اقواله . وقد مهدوا له اسباب الفرار لكنه
رفض بإباء وشمم ، لأن عليه ان يخضع لقوانين المدينة التي عاش فيها
وأخلص لها طوال حياته . ولم يحسمه وهق من خشية الموت ، بل ظل
يحدث تلاميذه في خلود النفس ، كأن ليس في الأمر ما يدعو الى الابتئاس
والحزن وكان صفحة حياته لن تنطوي بعد قليل ، حتى جاء اليوم
المشؤوم من سنة ٣٩٩ ق . م . فتجرع السم . قرر المين مطمئن القلب
راضياً بحكم ربه ، داعياً اياه ان يوفقه في رحلته الى عالم الخلود .

وهكذا تلتهي حياة رجل عظيم بصفحة من اشد صفحات التاريخ
البشري قتامة ومن اكثرها إساءة الى الكرامة والإنسانية .

وهكذا 'يقفال العقل في مهبط العقل وينكشف النور في بلد النور !



افلاطون

(٤٢٧ ق.م - ٣٤٧ ق.م)

١ - حياته

هو ارستوقليس (Aristocles) بن ارستون (Ariston) وافريقطيون (Périctione) . وقد أطلق عليه من قبيل السخرية لقب افلاطون (Platon) أي العريض ، لامتلاء جسمه وعظم منكبيه وقوة بنيته . ولد بأثينا وعاش فيها معظم سني حياته التي تاهزت للثمانين .

وهو من أسرة ارستوقراطية غنية عريقة في المجد والشرف . نظم شعراً قنيلياً وبرح في الغزل وكتابة المسرحيات ونبغ في الموسيقى والرياضيات والبلاغة ، ومارس الألعاب الرياضية ، واشتهر بالسياسة بحكم قرابته وعلاقة نسبه . وعندما كان يتردد بين الشعر والسياسة لا يدري أيهما يختار طريقاً له في الحياة ، إذ اقتنن وهو في سن العشرين بالفيلسوف سقراط . فما كان منه إلا ان أحرق قصائده وترك النساء وتبع الفيلسوف الشيخ الذي استولى على جميع مشاعره .

انقضت حياته الاولى في الاضطرابات السياسية والازمات الاجتماعية . حارب في ثلاث معارك ونال جائزة في الشجاعة . ولما انتهت حروب

البلوبونيز سنة ٤٠٤ ق. م. وانكسرت أثينا ونحطت اسطوطها العظيم ،
 سقطت حكومة اقريطياس (Critias) رئيس الطقاة وعم افلاطون ،
 فاستلم زمام الحكم من بعده جماعة الديموقراطيين الذين قتلوا سقراط .
 فصدّم افلاطون لقتله صدمة عنيفة وكان في السابعة والعشرين من عمره .
 وقد خلف لنا صوراً غير تاريخية -- ولكنها رائعة -- لدفاع سقراط
 وسجنه وإعدامه ، وذلك في محاوراته و الدفاع ، ود اقريطيون ، ود فيدون ، .

وموت سقراط تفرّق تلاميذه وغادر معظمهم أثينا الى حين . فذهب
 اللاطون الى ميفارى حيث صديقه اقليدس ثم الى قورينا (Cyrene)^(١) .
 ويظهر انه سافر منها الى مصر دارساً مستقياً ، فاطلع على علومها
 وأديانها وتقاليدها ، وبقي فيها الى ان وقعت الحرب بين أثينا واسبرطة ،
 فارتحل منها الى جنوب ايطاليا حيث استهواه مذهب فيثاغورس واتصل
 بكبار مثليه ، ثم انتقل بعد ذلك الى صقلية فلبية لدعوة تلقاها من
 طاغيتها ديونيسوس الاول (Denys) وارتبط فيها برباط الصداقة مع
 صهر هذا الأخير ديون (Dion) الذي أصبح فيما بعد أشدّ تلاميذ افلاطون
 اخلاصاً في الاكاديمية . ولنا ندري لأي سبب أراد هذا الطاغية المترف
 ان يدعو فيلسوفاً الى بلاطه . لكن سرعان ما دب الخلاف والشقاق بين
 الفيلسوف والطاغية ، فنفساه على متن احدى السفن الى جزيرة ايحينا
 (Egin) حليفة اسبرطة ، وكان لابد ان يصبح افلاطون - وهو أثيني -
 أسيراً فيها . وظل كذلك حتى اقتداء احد القورينائيين وهو انيقريس
 (Anniceris) ثم عاد سالماً الى أثينا .

وفي مدينته ومسقط رأسه تراه يتصرف بكلية الى تسادية الرسالة
 الحقيقية التي نذر نفسه لها ، وهي تثقيف الشباب الأثيني وحسن توجيهه

١ - وهي الآن قرية صغيرة تدعى قرنة في برقة بشمال أفريقيا .

وقيادته . فأُسِس في إحدى ضواحي أثينا - بالقرب من حدائق البطل
اكاديموس - ما قد أصبح يطلق عليه فيما بعد اسم « الاكاديمية » وما
يمكن بشيء من التجوز المقيد ان يسمى بأول جامعة . وهناك ألقى افلاطون
دروسه وألف كتبه ، وكان لا يسمح بالدخول إليها إلا لمن كان مهندساً ،
فقد نقش على بابها هذه العبارة : « من لم يكن مهندساً فلا يدخل هيككل
الفلسفة » . وانتقلت الاكاديمية من بعده الى وسط المدينة في مكان معروف
باسم موضع بطليموس وظلت مزدهرة فيها حتى أمر يوستيليان بإغلاقها
نهائياً عام ٥٢٩ م .

وانقطع افلاطون الى الدرس والتعليم في الاكاديمية زهاء اربعين سنة
تخللتها رحلتان قصيرتان الى صقلية بعد موت ديونيسيوس الاول وانتقال
الحكم الى ابنه الأكبر ديونيسيوس الثاني ، وذلك في محاولة لإقامة مدينة
قاضية ونظام مثالي في الحكم والعدالة ، فكان الفشل حليفه . فلم يكن
امامه إذن إلا ان يستمر في مهمته الاصلية وهي للتدريس ، فأقام على
ذلك حتى توفي عن عمر يناهز الثمانين .

بـ

٢ - محاورات افلاطون

ان افلاطون مؤلف مكثار . ترك لنا عدداً كبيراً من الكتب وصلت
اليها كاملة لحسن الحظ . فهو من بين الفلاسفة القدماء اول فيلسوف نفل
جميع كتبه محفوظة دون ان تسطو عليها يد الضياع . ولعل من اسباب
ذلك الصورة الفنية الرائعة التي « كتبت بها » . وليست المشكلة بالنسبة الى
افلاطون مشكلة كتب مفقودة بقدر ما هي مشكلة كتب قطع النقد
الحديث بأنها منحولة .

وقد صاغ افلاطون جميع كتبه في اسلوب الحوار ، ما عدا مقالة
« الحدود » ومقالة « الخير » التي يذكرها ارسطو ، ثم الرسائل الثلاث عشرة ،
فقد كتبها بطريقة الكلام المرسل لا بطريقة الحوار .

وقد اتخذ افلاطون من سقراط بطلاً لمحاواراته إلا محاورة «النواميس»
لأنها تخلو من اسم سقراط، إذ يسمى بطلها باسم «الغريب الأثيني» ويطلب
على الظن أنه هو سقراط نفسه أيضاً، لأن مسرح هذه المحاورة جزيرة
كريت، وسقراط ليس من سكان هذه الجزيرة، بل هو غريب عن أثينا.

وقد اختار افلاطون أسلوب الحوار لأسباب أهمها في رأينا أن الحوار
جزء من تصور «الفلسفة» بمعنى أن الحوار عنده - كما كان عند استاذة -
هو الطريقة المثلى لاكتشاف الحقيقة، فالحقيقة كامنة في النفس كمكون النار
في الحجر، معروفة لها منذ أن كانت في عالم المثل، ثم غشيتها الفواشي،
ولا سبيل إلى إظهارها إلا باحتكاك الآراء والأفكار وإخضاعها لتدقيق
الآخرين واختبارها بما تنطوي عليه من نتائج تلزم عنها. وقد تكون
لأفلاطون بواعث أخرى لكن هذا الباعث هو في رأينا أهمها.

وجدير بالذكر منذ البداية أن هذه المحاورات قطعة فنية أكثر مما هي
سجل تاريخي. فأفلاطون لا ينقل لنا فيها الأحاديث التي كانت تدور بين
المتحاورين نقلاً أميناً، كما أنه لا يهتم بتنسيقها وربط الأفكار فيها ربطاً
محكماً يجعل منها وحدة منطقية متماسكة. فقلما نجد فيها انسجاماً في
الأفكار أو تسلسلاً في الرأي، وكثيراً ما تنتقل من موضوع إلى آخر
انتقالاً قد يدخل السأم في نفس القارئ. وهي لا تخلو أيضاً من الإشارات
التي يناقض بعضها بعضاً. بل هناك أخطاء تاريخية في كثير من المحاورات.
ففي افلاطون يلتقي الفيلسوف والشاعر والكاتب القصصي المسرحي
والكوميدي في حيز واحد. أنه يمزج للشعر بالفلسفة بالعلم بالفن بالأسطورة
مزجاً يُسكر فيه عنوية واثقة. فالقن يسيطر عنده على المنطق، والحياة
متقدمة على المنهج. والخلاصة أن افلاطون يقدم لنا في هذه المحاورات
صورة من الحياة ومن الحركة الجدلية بكل ما فيها من تفكك وتناقض
وغرابة أكثر مما يقدم لنا منهجاً في التفكير واضح المعالم سليم الخطو

خالياً من الميوب المتطعية والمقتضيات المنهجية . ماذا اقول ؟ حق الاسطورة تشغل مكاناً هاماً في المحاورات ، فهي سمة بارزة من سمات تفكير افلاطون . فهو لا يُعنى ببسط المذهب بقدر عنايته ببعث الشعور بالحياة وبخلق جو ملائم يسود فيه الخيال الشعري وللمعاطفة الحسية والوجدان الفياض . ولن نفهم فلسفة افلاطون إلا على هذا الاساس .

وعدد المحاورات التي بين ايدينا ستة وثلاثون^(١) ، ثمان وعشرون منها صحيحة للنسبة اليه على ارجح الاقوال ، وست مدخولة ، واثنان مشكوك فيها . بل قد يبالغ البعض فيحذف معظم المحاورات . فقد ذهب شيرشميدت (Schearchmidt) مثلاً الى حذف سبع وعشرين محاضرة عدّها مدخولة او من وضع احد كتاب الاكاديمية .

وهذه أهم المحاورات التي ثبتت صحة نسبتها الى افلاطون :

هيامس الصغرى	(في الحق والباطل)
خرميدس	(في العفة)
لائس	(في الشجاعة)
اوثيرديموس	(في الحياة الفلسفية)
غورجياس	(في الأخلاق والسياسة)
مينون	(في ان العلم تذكّر)
الدفاع	(دفاع مقراط)
اقريطون	(في الخسوع لقوانين الدولة)
فيدون	(في خلود النفس)
المأدبة	(في الحب)

١ — بما فيها « الرسائل » التي تعد محاضرة تحتّمها مؤلفاته .

(في السوفسطائيين)	بروتاغوراس
(في المدينة الفاضلة)	الجمهورية
(في نظرية المعرفة)	ثيئاتوس
(في المنطق)	برمنيدس
(في التعريفات)	السوفسطائي
(في اللذة والخير)	فيلابوس
(في وظيفة السياسي)	السياسي
(في اصل العالم)	طيلابوس
(في تنظيم المدينة وهي استدراك لما	النواميس
ورد في الجمهورية) .	

٣ - فلسفة افلاطون

ان افلاطون هو الفيلسوف اليونانية كلها ، إذ تلقى فيه عناصرها الأساسية والثانوية التي ورث بعضها او كلها عن سابقه ، فحدها تحديداً كاملاً . فنحن نجد لديه المنصر العقلي والمنصر العلمي والرياضي ، وعنصر الجدل والمناقشة ، والمنصر الديني الإلهي ، والمنصر الشعري والفني ، وأخيراً المنصر الأسطوري . وقد زواج افلاطون بين هذه العناصر جميعاً وجدها بجديداً عظيماً رائعاً ، وأضفى عليها من اصالة وعبقريته السامقة ما جعل منها فلسفة تطاول الزمن وتنازع الخلود .

ان مزاجاً كهذا المزاج المعقد يصعب تحليله والوصول الى اغواره السحيقة . لذلك لم يكن من السهل التعرف الى حقيقة فلسفة افلاطون وإدراك معانيها . فهو لم يترك لنا اي فلسفة منظمة في أي باب من ابوابها ، وإنما ترك لنا مجموعة من المحاورات تتشابه فيها الموضوعات ويكثر فيها الاستطراد من مسألة الى أخرى حتى ليتعذر في كثير من الأحيان الاتفاق

على اسم واحد لكل محاوراة من المحاورات ، كما يتعلم في هذه المحاورات
 ايضاً - ولا سيما تلك التي ترجع الى عهد مبكر - الفصل بدقة بين آراء
 افلاطون وآراء استاذة سقراط . وفضلاً عن ذلك فان هذه المحاورات انما
 وضعت لجمهور يحب اللهو ويطلب المتعة ، فكانت المحاورات بالنسبة اليه
 غنى من ساحة كبيرة . وأما للفلسفة الحقيقية ، الفلسفة التي تعبر عن فكر
 افلاطون وتقبض بروحه وقلبه ، فلم يُدونها . فيلسوف الاكاديمية قمل ،
 ولم يشغل نفسه بكتابتها ، وإنما وصلت اليها عن طريق بعض تلاميذه في
 الاكاديمية ولا سيما ارسطو . ومع ذلك فلا غنى لنا عن الرجوع الى
 المحاورات لأنه مما قيل فيها فانها تظل أجرة الباقي ، لواد هو او لم يرد ،
 وسواء شئنا نحن ام أبينا .

وعلى كل حال يرى افلاطون ان الفلسفة لا تدون ولكنها تنبثق من
 النفس وتتطير كما يتطير الشرر من الحجر ، فهي تجربة نفسية اكثر منها
 حقيقة منطقية . انها حال اكثر منها مقالاً ، لذلك فهي تستعصي على التعبير
 ولا يمكن للألفاظ ان تقص عنها ولا للأمثلة ان توضحها ، ولا للتعاريف
 او الحدود ان تحيط بها ، إذ الألفاظ والأمثلة والحدود كلها وسائل ناقصة
 لا بد ان تؤدي الى الخطأ . والسبيل الى بلوغها انما يكون بالحوار بين
 الطالب والمرشد ، او النجوى بين ذوي النفوس الفذة التي تجتمع بالإلفة
 وترتبط بالهبة . هنالك تنفتح البصيرة وتجرى زفاد العقل ورئياً تتشال فيه
 المعاني وتتكشف الحقيقة كما هي فتتجهم على القلب وتندرك بالبيان المباشر .
 اجل انها لا تعرف بنظم الكلام وترتيب الحجج والأدلة المبررة بل بالتفت
 في الروح والقذف في الصدر ... ومع ان افلاطون لا ينكر أهمية المنطق
 والاستدلال والحجاج ، فقد ظل يعتمد على الحدس والبصيرة في كل تفكير
 يصدر عنه او معرفة يقول بها او حكمة يصل اليها ، ار قل هو يجمع بين
 الوجدان من ناحية والمنطق من ناحية اخرى في مزاج ساهر أخاذ ، وكل

هذا من أثر النظرة الشعرية في فلسفته . فالفلسفة إنما تمّاش أكثر مما تُقرأ
وتقتنص بالذوق والكشف أكثر منها بالبحث والنظر ... وكل من ذاق عرف .

فالفلسفة إذن هي البصر بالخير والحق والجمال وتأملها وانتقاش القلب
والسر بها . إنها ضرب من التصفية المستمرة للنفس وتطهيرها من شوائب
المادة والعالم المحسوس والقيام على مجاهدتها وتطويعها وأخذها بالعلم والعرفان
والتفكير والنظر ، والدأب على ذلك حتى تتفجر بالحكمة وتدر عليها اللذات
العلی . وبعبارة أخرى ، أن الفلسفة هي التشبه بالله بقدر الطاقة الانسانية ،
فيصبح المرء قدسياً وعادلاً وحكيماً ، كما يقول في « الجمهورية » ،
و « تيتاتوس » ولا يكون الإنسان فيلسوفاً إلا إذا انبثقت الافكار من
نفسه وكانت معبرة عنه هو ، لا صدى لأفكار الآخرين .

هذا هو معنى الفلسفة . وأما وظيفتها فهي من لوازم معناها ، أي أنها
تتحصّر في إحياء النفوس وصلتها بالأخذ بيدها حتى تنقذ لها الحقائق
وتلتصق فيها ، لا أن تتلقاها من أفواه الآخرين أو من صفحات الكتب
وتردها أفكاراً ميتة لا حياة فيها . فالفلسفة إنما تحيا بأصعابها وتموت
بانفصالها عنهم ، فلا نكون طلاب موت ، بل لنكون طلاب حياة .

وقد عدد افلاطون في « الجمهورية » مزايا الفيلسوف الحقيقي . فالفيلسوف
الحقيقي في نظره يجب أن يكون محباً للحقيقة وذا رغبة وقادة في معرفة
جميع الموجودات ، مبغضاً للكذب ، محباً للصدق ، ميالاً إلى احتقار اللذات
الجسدية ، غير مكترث بالمال ، شديد القناعة زاهداً في الحياة فأبداً للشقاء ،
شجاعاً أمام الموت ، بعيداً عن العناد والعجرفة والكبرياء . ويجب أن
يكون أيضاً سامعي المدارك حر الفكر قوي الحس عادلاً دمث الطباع
سريع الخاطر والذاكرة والحافظة ، محباً للجمال ، ذا فطرة موسيقية متسقة .
ومن لم تتوافر فيه هذه الصفات فلا سبيل إلى بلوغه الفلسفة .

٤ - اقسام فلسفته

لقد كان افلاطون شاعراً مغمماً الوجدان فياض الخاطر خصب الفريضة الى حد ينمعه من ان يقتيد افكاره او ان يحدتها بحدود . فقد آثر كما مر معنا ان يقدم هذه الأفكار في صورة من الحياة والذوق والحركة اكثر من تقديمها بطريقة تعليمية اكلية او في صورة ملتبس نهائي كامل . فهو لم يتبع خطة منظمة ونسقاً متماسكاً يأخذ بعضه برقاب بعض . لذلك يجد الباحث صعوبة في عرض افكاره في صورة منسقة او تقسيمها وتبويبها ، لأن ذلك من شأنه تجبيدها في قوالب متعجزة وحرمانها من سياقها الجياش الحي المتدفق . ولكننا مضطرون لأن نفعل ذلك لأنه وسيلتنا الوحيدة لاستشفاف فلسفته . وثأنتنا هنا كشأن علماء الحياة ، فهم لا يستطيعون دراسة المادة الحية إلا بتحليلها الى عناصرها الأولية ومعالجتها بمختلف الاحماض والمواد الكيماوية والطرق الكهربائية ، أي بإماتها او على الأقل بتشويها . وكذلك الحال في تقسيم فلسفة افلاطون . فهذه التقسيمات من شأنها تشويه فكر افلاطون وإماته . ولكن ما العمل اذا لم تكن لنا وسيلة اخرى ، كما لا تفهم الحياة إلا بتشويها والقضاء عليها ؟ فإذا كان هو لم يفكر في إطار من المنطق ولم يلتزم خطوطاً صارمة فسنفكر نحن عنه في إطار كثر به وسنلتزم عنه خطوطاً لم يعترف بها ، على ما في ذلك من المزالق . وفي نطاق هذا الفهم الحي لفلسفة افلاطون يمكننا تقسيمها ستة اقسام هي : (١) نظرية المعرفة ، (٢) عالم المثل ، (٣) الطبيعة ، (٤) النفس ، (٥) الاخلاق ، (٦) السياسة . وسنبعث كل قسم من هذه الاقسام على حدة .

٥ - نظرية المعرفة

لعل السوفسطائيين اليونان هم اول من وضع مشكلة المعرفة في الفلسفة وضعاً جديداً . فقد كانت بحوث الفلسفة قبلهم مركزها الكون بأسره ،

فأصبح مركزها عند السوفسطائيين هو الإنسان نفسه . ونادى السوفسطائيون
بنظرية في المعرفة « انسانية » فقالوا لا شيء موجود في ذاته ولذاته ،
وكل ما هو موجود قائم وجوده بالنسبة الى الإنسان . وهذا معنى قول
بروتاغوراس : « الإنسان مقياس كل شيء » . والحقيقة إنما تدرك بالإحساس
المباشر نفسه ، أي ان الإحساس هو معيار الحقيقة . فالحقيقة هي ما تراه
وتسمعه وتلمسه وتذوقه وتشمه . وإذن فإن معرفة الحقيقة ميسورة
للناس جميعاً .

ثم جاء سقراط فقال ان العقل هو سبيل المعرفة لا الحس . إذ ان
الحس يختلف باختلاف الأفراد بل باختلاف الحالات في الشخص الواحد ،
وأما العقل فهو عام في الناس جميعاً . فهو وحده مستقر الحقيقة ومعيارها
الصادق الأمين ، لأنه هو وحده الذي يستخلص الحقائق الكلية الثابتة
لا الحواس . فكلته هي القول الفصل وما عداها باطل .

وأخيراً يأتي افلاطون فيذهب في نظرية المعرفة مذهب استاذة ويرى
فيها رأيه ، لكنه بكله ويمضي مثله في تفنيد أقوال السوفسطائيين .

وجدير بالذكر ان افلاطون اذا كان قد عني بكيفية تكوين المعاني
والتصورات عن طريق حس من الحواس ، إلا انه لم يبين الشروط العامة
التي يكون بها المدرك صحيحاً ، أي انه لم يبحث في نظرية المعرفة بحثاً
حقيقياً يتجه أولاً وبالذات الى بيان الشروط التي بها إنما تكون المعرفة
صحيحة .

وهذا ينطبق ايضاً على ارسطو . وجميع الفلاسفة اليونان . فشل هذه
المسائل لم توجد إلا في العصر الحديث ابتداء من لوك وهيوم ، وهي التي
توسع فيها كانط من بعد ووضعها في أعلى صورة بلغتها . ولتصور الفلاسفة
اليونان عن الوصول الى شروط المعرفة الصحيحة فقد انساقوا كثيراً في
الاستنتاجات السريعة دون ان يكون في سير البرهان ما يسمح بهذا

الاستنتاج . وعلى اساس ما يستنتجون يضعون من المذاهب ما يشاؤون .
فتجارهم في هذا الباب ناقصة إذن ومعرفتهم لم تكن معرفة قائمة على
الاستدلال الحقيقي الذي يتسم بالدقة ؛ وبهذا يتمتع الفلاسفة المحدثون عن
أسلافهم اليونان . لهذا توصف الفلسفة الحديثة بأن روحها النقد ومطامعها
التفرقة بين الذات التي تدرك والأشياء التي هي موضوع الإدراك .

هذه ملاحظة عابرة أحببنا تسجيلها منذ الآن لتكون على علم وبصيرة
بخصائص نظرية المعرفة عند اليونان واليونان الشاسع بينها وبين نظيرتها في
الفلسفة الحديثة .



وعلى كل حال ، فإن افلاطون في نظرية المعرفة يضع لها درجات
فيترك بين (أ) الحس (ب) والظن (ج) والاستدلال (د) والتأمل .

أ - فأما الحس فلا يصلح ان يكون سبيلا الى المعرفة الحقيقية ، كما
ان المحسوسات لا تصلح ان تكون موضوعا لها . فلو كانت الحقيقة هي
ما يأتي به الحس لم تكن هناك حقيقة ، وإلا لكان ما يقوله أي انسان
عن العالم مساويا في قيمته لما يقوله أي انسان آخر ، بل وأي فرد فمن
ذا يفصل بين ما يقوله هؤلاء جميعا ؟ وأي حقيقة موضوعية مطلقة يمكن
الرجوع اليها لحسم الخلاف ؟

كلا ، ليس الحق هو مما يأتي به الحس ، لأن الحس إنما ينقل لنا
الصيرورة الدائمة والتغير المستمر ؛ إنه إنما يقدم لنا فيضاً من التغيرات
الفردية المؤقتة . إنه إنما يدرك عوارض الاجسام وأشباحها ولا يصل ابداً
الى إدراك حقيقتها . إنه اول مراحل المعرفة ولكنه ليس كلها . فالنظر
اليه على انه كل المعرفة ، فيه إنكار للعقل من حيث هو ملكة خاصة مستقلة
عن الحس قائمة بذاتها . فلو لم تكن لنا إلا احاسات لما كانت لدينا قط

معلومات او حقائق . فالمعلومات والحقائق ليست هي ما يأتي به الحس ، وإن كان الحس شرطاً في حصولها . انها انما تأتي عن طريق الأفكار وعن طريق الصور المعنوية والمعاني الكلية والمدرجات العامة . فالعقل يتلقى فيضاً من الإحساسات ثم هو يصوغها أفكاراً وصوراً ومعاني ومدرجات ، وهنا تكون حقيقته . ولو كنا لا ندرك إلا الجزئيات المحسوسة لكانت هذه العمليات مستحيلة ولكان التفكير متعذراً . أجل ان العقل يدرك موضوعات الحواس على اختلافها فيركبها معاً ويصنفها حسب ما بينها من أوجه الشبه ثم يعبر عن الصنف بأجمله باسمه العام . فكلية « انسان » مثلاً ينطوي تحتها جميع للناس . وكذلك كلمة « حيوان » و « نبات » و « مكتب » و « ورقة » الخ . هذا هو الحد الكلي الذي تحدث عنه سقراط والذي لا يُدرك بالحس ، وإنما يُدرك بالعقل ، والعقل وحده ، وأهم خصائصه انه يبقى ولا يتغير ولو انعدمت جميع الجزئيات المقابلة له . فالتناس يولدون ويموتون ، ولكن « الانسان » يبقى . وكذلك « الحيوان » و « النبات » و « الحمار » . وكذلك ايضاً المعاني الرياضية والأشكال الهندسية وجميع الصور العقلية ، فهي كلها افكار سرمدية كاملة ، وإن كانت مقابلاتها الحسية زائلة فانية .

ثم ان الحس لا يقدم لنا إلا « بعض » الصور ، فاذا بالعقل يستحضر « سائرها » كالمح البصر : فنعلم مثلاً ان هذه التفاحة الحمراء غاذية طيبة المذاق مع اننا لا نرى غير لونها ، وندرك أن في الغرفة انساناً مع اننا لا نرى غير طرف يده في الشباك ، ونعلم أن البيت مأهول بالسكان مع اننا لا نسمع غير وقع اقدامهم ، ونفهم اللغة مع اننا لا نسمع غير ألفاظها .

فالعقل هو الذي يجمع الإحساسات ويضمها بعضها الى بعض ويمارضها بعضها ببعض ويدرك للعلاقات القائمة بينها ويصدر عليها احكاماً مقايمة للحس . فالجمع والمعارضة (او المقارنة) وإدراك العلاقات وإصدار الاحكام

ليست من افعال الحس وإنما هي جزء لا يتجزأ من مفهوم العقل . ان الإحساس إنما يقبه للعقل ويقدم له المادة الخام . انه أداة العقل ولكنه ليس هو العقل . وإذن فليست المعرفة هي الإحساس وإنما هي حكم العقل على الاحساس .

ب - وكما لا يصلح الحس وسيلة للمعرفة الحقيقية فكذلك الظن (او الرأي) ، وذلك لأن موضوعه المحسوسات المتغيرة لا الحقائق الثابتة . فهو وإن كان ارقى من الحس إلا انه يظل معرفة ناقصة غير معللة . فهو يحكم على الاشياء لا كما هي في ذاتها بل بحسب ما تبدو للشخص الذي يحكم عليها . ان المعرفة الحقيقية هي المعرفة المعللة ، اي معرفة الامور بعلاها وأسبابها . ولهذا كان الظن غير ثابت ، بل هو يتغير بتغير موضوعه في عوارضه وعلاقاته ويتغير ظروف الشخص الحاكم وأحواله . ان الظن قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً ، بخلاف المعرفة المعللة (او العلم) فهي معرفة صادقة ضرورة لأنها قائمة على البرهان ولأن موضوعها الحقيقة الكلية والمادية الثابتة .

ج - والاستدلال ارقى من الظن وأقل من العلم (او التعقل) فهو ارقى من الظن لأن موضوعه غير حسي ، وهو اقل من العلم لأنه يستعين بالمحسوسات للوصول الى موضوعه ، وذلك كالأشكال الهندسية والنظريات الرياضية ، فكلها معقولات غير حسية وإن كانت تأخذ من الحس بطرف . فالفكر فيها يستخدم الصور المحسوسة لتنبيه الصور المعقولة ثم لا يلبيث ان يستغني عن كل صورة حسية ليستبقي المعاني الكلية ويتأملها .

د - والتعقل (او العلم) هو اسمى درجات المعرفة وأرقاها جميعاً . فهو موضوعه التصورات الفلسفية المجردة او المثل العقلية ، كالعدالة والجمال والخير . فهو يطلب العلم الكامل والمعاني الكلية والماهيات الثابتة والصور المفارقة ، والحقيقة العليا ، حقيقة الحقائق ، دون الاستعانة بالحواس والرجوع

اليها . هذا هو العلم الكلي والعلم الاعلى الذي إنما يطلب لذاته ، وكل ما عداه فإنما يطلب له . وهو إنما يُدرك بالعقل والمجاهدة الفكرية والدأب على حياة التأمل والنظر . فهو الغاية القصوى والمطلب الاسمى .

والطريق اليه هو المنهج الديالكتيكي . والديالكتيك نوعان : صاعد وهابط . ويكون بالاستقراء والقسمة . فالاستقراء هو انتقال الذهن من الجزئيات الى الكلي الذي يشملها . ففيه يلاحظ الانسان كل الجزئيات ثم يرتفع من هذه الجزئيات الى الصفات الجوهرية التي تربط هذه الجزئيات بعضها ببعض ، أي الى الماهية العامة او النوع ، ثم يرتفع من الانواع شيئاً فشيئاً حتى يصل الى ما هو مشترك بين عدة انواع وهو الجنس ، ثم يرتفع من الاجناس وهي ماهيات اعم من الانواع ، الى ما هو مشترك بينها ايضاً . هذا هو الاستقراء ، وأما القسمة فهي بيان اعم الاجناس التي يندرج فيها الشيء ثم تميز هذا الجنس بذكر الفصل . ومن مجموع الجنس والفصل لحصل على تعريف الشيء الذي يعبر عن ماهيته . فتعريف الانسان إنما يتم بذكر الجنس (حيوان) والفصل (ناطق) .

والخلاصة ، ان المنهج الديالكتيكي إنما يقوم على الارتفاع من الافراد الى الانواع ثم الى الاجناس عن طريق تبين الصفات الجوهرية وإسقاط العوارض الثانوية والارتفاع من هذه الصفات شيئاً فشيئاً حتى تصل الى صفة واحدة تسمى الصفات الاخرى جميعاً . فنحن هنا إذن بإزاء حركة صعود من الاشياء الدنيا وهي الافراد ، الى اجناس الاجناس او الاجناس السامية . لذلك يسمى هذا النوع من الديالكتيك بالديالكتيك الصاعد ، في مقابلة الديالكتيك الهابط ، وهو عملية عكسية يهبط فيها الانسان من الاجناس العالية وأجناس الاجناس الى الافراد .

هذا ولا يخلو المنهج الديالكتيكي بنوعيه من اشارات تتفاوت في الوضوح الى بعض المبادئ المنطقية العامة لا ينبغي ان يقلل من اهميتها - كما جرت

عادة اكثر الذين ارتخوا لأفلاطون - ان ابجائه فيها ذات طابع ميتافيزيقي لا منطقي . فهو قد بحث في القواعد للمنطقية الرئيسية من استقراء وتحليل ، وكانت له ملاحظات مفيدة في المنطق كقوله ان القضية تتألف من موضوع وعمول وأن طرفي النقيض لا 'يحملان على موضوع واحد . كذلك عالج افلاطون فكرة المقولات وجعلها خمساً وهي « الوجود » و « السكون » و « الحركة » و « الهوية » و « الفرية » ^(١) كما سنرى في نظرية المثل بعد قليل . ومع ان نظرية افلاطون الى المقولات ليست منطقية خالصة وإنما هي ميتافيزيقية في جوهرها ، اي هي حقائق فعلية لا مجرد تصورات ذهنية (او منطقية) بحثية ، ومع ان بحثه للاستقراء والتحليل لم يكن كاملاً إذ لم يبين جميع الشروط التي يجب توفرها لكي يكون الاستقراء صحيحاً والتحليل دقيقاً ، فان من الممكن ان يستخلص المرء من كل هذا اتجاهات منطقياً ما عند افلاطون سيتخذ شكله الكامل عند تلميذه ارسطو . فأفلاطون يظل - في هذه المسائل كما كان في غيرها - المنارة التي ستضيء الطريق لتلميذه ارسطو من بعده .

وعلى كل حال ان التنقل هو أسمى درجات المعرفة كما قلنا ، كما ان الرياضيات هي المقدمة الضرورية للوصول اليه ، لأنها تبعد العقل عن الاشياء الحسية الفجة وتهيئ به الى التأمل في الاشياء التي صلتها بالحقيقة اكبر . ولأهمية الرياضيات كمدخل الى الفلسفة فقد كتب افلاطون على باب الاكاديمية : « من لم يعرف الهندسة فلا يدخل علينا » .

٦ - عالم المثل

اذا كان سقراط قد قال ان معرفة الماهيات هي المعرفة الحقيقية فانه لم يقل مع ذلك ، او لم يصل بعد الى القول ، بأن وجود الماهيات هو

١ - الدكتور علي سامي النشار : المنطق الصوري ، الطبعة الاولى سنة ١٩٥٥ م ص ١٥٧ .

الوجود الحقيقي . وإنما هو اقتصر فقط على اعلان هذا المبدأ : ألا وهو ان المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات . وعندما جاء افلاطون وتساءل عن مصدر المعرفة ، رقع هذه الماهيات الى مقام الوجود الحقيقي ، وسلب كل شيء دونها اي حق في الوجود . وقد فعل ذلك في نظرية المثل .

ما مصدر المعرفة ؟ كيف يدرك العقل الافكار الكلية والمعاني المجردة والصور المفارقة وسائر الماهيات المعقولة دون الاستعانة بالحس ؟

لا يصح ان تكون مدركة بالحس ، لأن الحس متغير ، وهي سرمدية ثابتة لا يعرفها تغير ولا ينالها فساد .

ثم انها مركوزة في النفس ، على حين ان الحسيات عابرة لتكتسب اكتساباً .

وكذلك هي مطلقة ، بينا الحسيات نسبية تختلف باختلاف الاشخاص والظروف والأحوال .

وهي ايضاً متسقة فيما بينها ، فيها انسجام وتناغم ونظام ، وأما الحسيات فهي متنازعة فيما بينها متعارضة يكثر فيها التشوش والاضطراب . وأخيراً انها كلية ، بينا لا تقدم لنا الحواس إلا شتاتاً من المعلومات الجزئية المبعثرة .

لن ان جاء هذا الفرق الكبير بين معطيات الحس ومعطيات العقل ؟ واذا لم يكن الحس المصدر الاسامي للمعرفة بهذه الماهيات فماذا عسى ان يكون مصدرها يا ترى ؟

يجيب افلاطون بجازماً بأن مصدرها المثل .

والمثل (او الصور) حقائق كلية ثابتة موجودة بالفعل وجوداً خارجياً مفارقاً مستقلاً عن الانسان ، هي في وقت واحد مصدر للمعرفة وعلة لها ، كما هي مصدر لوجود الاشياء في العالم المحسوس وعلة له . فلو قلنا مثلاً

إن علة الجمال في الزهرة هو شكلها أو لونها أو رائحتها لكننا نحن يفسر الجمال بعله ليست دائماً سبباً للجمال . فهذا الشكل أو اللون أو الأريج قد يكون سبب قبح أيضاً في أشياء أخرى غير الزهرة . وكذلك لو قلنا إن سبب الطول في هذا النبات مثلاً هو مقياس قَدَم ، فهذه القدم ذاتها قد تكون سبباً للقصر أيضاً . فكيف تكون القدم علة للطول وللقصر في آن واحد ؟ إنما علة الطول في الأشياء هو مثال الطول أو ماهيته ، وكذلك علة القصر وعلّة الجمال . فهناك مثال للطول ومثال للقصر ومثال للجمال في عالم غير هذا العالم المحسوس هو السبب في طول الأشياء وقصرها وهو علة ما نرى فيها من جمال وامتناع .

وهناك دليل آخر على وجود المثل ، وهو أن المدركات للكلية لا تدرك بالحس كما هو معلوم . فالجمال مثلاً مدرك كلي نستنبطه بعد النظر في شئ الأشياء الجمية ، فلولا أن في أذهاننا فكرة سابقة عن الجمال لما عرفنا أن هذه الأشياء بالذات تشترك في الجمال . وهذه الفكرة السابقة إما ألا يكون لها وجود في الخارج فتكون حينئذ من اختراع العقل ، وبذلك تكون شيئاً نسبياً مقيساً بمقياس شخصي محض ، وبالتالي يصبح الإنسان مقياس كل شيء كما يقول السوفسطائيون ، وإما أن يكون لهذه الفكرة السابقة وجود خارجي مستقل عنا . ولما كانت أقوال السوفسطائيين باطلة بحسب افلاطون وسقراط من قبله ، لم يبق إلا أن نسلم بأن فكرة الجمال الموجودة في العقل إنما تطابق شيئاً في الخارج تمام المطابقة هو مثال الجمال . ففي العالم الخارجي ، عالم المثل ، جمال في ذاته مستقل عن عقل الإنسان ، ولو لم تكن نفوسنا حاصلة على هذا المثال لما استطاعت أن تدرك الشيء الجميل . ذلك أن نفوسنا قبل حلولها في الأجسام كانت - فيما يقول افلاطون - تعيش في عالم غير هذا العالم ، عالم سام شريف هو عالم المثل ، ثم أهبطت إلى العالم الأسفل الجريئة اقترفتها . فإذا رأت شيئاً جميلاً على هذه الأرض تذكرت مثال الجمال في عالم المثل . وهكذا فالعلم إنما هو تذكر ، والجميل

نسيان . فكما أننا نتذكر صديقاً عند رؤية صورته ، كذلك نتذكر النفس مثال الجمال عند رؤية الأشياء الجميلة . وما يصدق على الجمال يصدق على العلم والحق والخير ومآثر المعقولات الكلية .

والحيوانات، والنباتات والجمادات مثل أيضاً ، فالحصان مثاله ، وللتفاح مثاله ، وللماء مثاله وللنار مثاله . وما الحصان المحسوس إلا شيء شبيه بالحصان المثالي ، وما الماء المحسوس إلا شيء شبيه بالماء المثالي . وهلم جرا .

وكذلك للصفات مثلها : فالبياض مثاله والسواد مثاله . وكذلك للأفعال مثلها : فالصدق مثاله وللحب مثاله وللشجاعة مثلها . وللتسبب أيضاً مثلها : فالأطول والأقصر والأكبر والأصغر والساوي كلها نسب لها مثلها المقابلة لها . وهكذا لكل شيء مثاله ، حتى الأشياء الدنيئة والقدرة لها مثلها .

وهذه المثل منضدة بعضها فوق بعض على نحو تصاعدي يشمل كل منها جميع ما دونه ، إلى أن ينتهي هذا النظام الهرمي إلى مثال الخير ، وهو المثال الأعلى وحقيقة الحقائق وجوهر الوجود ، وجميع المثل تنبج إليه لأنها كلها تلشد الخير وتسمى إليه .

وهذه المثل ليست مادية وإنما هي معانٍ مجردة خالدة والأشياء المادية إنما تتشبه بها لأنها ناقصة تفتى عاجلاً أو آجلاً . فالأعمال الفاضلة الفردية قصيرة الأجل ، ولكن الفضيلة هي حقيقة خالدة سرمدية .

ومعنى ذلك أن كل موجود فلانما يتعين نوع وجوده وصفته بمشاركته في مثال من هذه المثل وتشبهه به . وهذه المشاركة وهذا التشبه عنصران يتفاوتان في الأشياء قوة وضعفاً ولكنها لن يبلغا الكمال ، فلانما الكمال للمثل ، ولانما المثل خاصة ، وهو مثال الخير .

وهكذا فالمثل هي معايرة الدائغة وهي الناتج الحقيقية للوجود ،

ولبحصول صورها في أذهانتنا يحصل لنا العلم . فهي الموضوع الحقيقي للعلم ، ومعرفتها هي المعرفة اليقينية ، واليهما ينبغي ان تتجه الابحاث الفلسفية .

والمثل هي الأسس الاولى للوجود ولا أساس لها ، وهي جوهر الاشياء ولا جوهر فوقها ، ولا يحدتها زمان ولا مكان . فهي أزلية أبدية لا تكون ولا تفسد .

وهي جواهر كلية بسيطة لا تتركب من شيء ولا تنحل الى شيء . فمثال الانسان ليس هذا الانسان الخاص الجزئي الناقص ، بل هو الحقيقة الكلية العامة للكاملة لكل انسان . وكل مثال وحدة قائمة بذاتها لا تعدد فيها ولا تكثر . ولا يدركها إلا العقل الخالص ، عقل الفيلسوف الذي خصته الطبيعة بمواهب لا تتوفر لكل انسان ، وكان قد حظي في الزمان الفابر بالرؤية الصحيحة .

وهي مصدر المعرفة ومصدر الوجود وعة لها جيباً ، بل هي علة للاخلاق والسلوك . فلأن تعتقد في المثل وتؤمن بها معناه ان تسمى اليها وتلتبث بها وأن تقوس على أسرارها فتقف على كنه الوجود والكائنات . وبذلك تكون فيلسوفاً على الحقيقة ، حكيماً ملهماً مسدداً الخطى في القول والفكر والعمل . هذا هو حد الفلسفة عند افلاطون وهذا هو معناها العميق .

وقد تميزت نظرية المثل - الافلاطونية في عهدها الاخير بطابع لم يكن واضحاً في عهدها الاول ، وهو قابلية المثل لأن يشارك بعضها بعضاً ويتفاعل بعضها ببعض . لذلك نجد افلاطون يقول في محاوره « السوفسطائي » وهي من المحاورات المتأخرة ، بوجود خمسة أجناس عليا تقوم بمهمة التأليف والربط بين المثل وهي : الحركة والسكون والوجود والهووية والغيرية . فمثال الحركة هو غير مثال السكون ، وهو يتصف بالوجود والذاتية لأن الحركة هي ذاتها ولأنها موجودة ولكنها غير سائر الاجناس الاخرى .

فكل شيء من حيث هو هو يشارك في الوجود ومن حيث هو غير الأشياء
الآخرى يشارك في الغيرية أو اللاوجود .

٧ - الطبيعة

إذا كان عالم المثل هو عالم الحقيقة والكمال فإن عالمنا هو عالم الخداع
والنقص . ان عالم المثل عالم حقيقي حق ولو لم توجد الكائنات المحسوسة .
بل ان الكائنات المحسوسة لا تنشأ إلا عن مشاركة جزء من المادة في
مثال من المثل ، فيتشبه به ويحصل على بعض كماله ، ولكنه ليس هو إياه .
إذ لا يمكن ان تكون المحسوسات هي المثل لأنها متصلة بمادة والمثل
معقولة . ان عالم المثل هو عالم الأفكار والمعاني ، وهذا مبدئ شرفه وكماله ،
وأما عالم المادة فهو عالم الاشباح والظلال ، وهذا مبدئ خستته ودناءته .
ولأفلاطون اسطورة رمزية تسمى اسطورة الكهف يصور لنا فيها مقام
عالمنا ، عالم الاشباح والظلال في مقابل عالم الحقيقة :

تخيل طائفة من الناس يعيشون في كهف مظلم تحت الارض منذ نعومة
أظفارهم والسلاسل في أعناقهم وأرجلهم لا يستطيعون حراكاً ولا يمكنهم
الالتفات الى وراء . وتصور قبساً من نار ملتهبة ينبعث من خلفهم فيبقي
على الجدار الذي امامهم ظلالاً متحركة لأن اناساً يعيشون ، بعضهم يتكلم
وبعضهم صامت . ان اصحاب الكهف يحسبون هذه الظلال حقائق ويظنون
انها تتكلم . هب ان احدهم قد "حل" وفاقه وأطلق سراحه فتمكن من
الالتفات الى وراء . ان الضوء المقلبي قد يبهير بصره ، ولربما بدت له
الحقائق التي يراها الآن اقل صحة من الظلال التي تعود رؤيتها من قبل ،
لكنه سيألف اشياء العالم وسيراهما على حقيقتها بل سيتمكن اخيراً من
رؤية الشمس ذاتها واهبة الحياة والضوء . انه لن يخشى للنور بعد ذلك
بل سيعشقه ولن تبدو له بعد الآن حياة الكهف حياة سوية .

ترى ، ماذا سيحدث له لو عاد الى اصحابه في الكهف وأخبرهم بما رأى ؟ سيسخرون منه بالطبع ! وهكذا حال الفيلسوف في عالمنا المحسوس ، عالم الأشباح والظلال . قلن يدرك النور من تمرغ في للظلام ، ولن يفهم الحقيقة من عاش في الاشباح . فلا يعرف الحق إلا فهو ، فلحق رجالا

فالجوهر الحقيقي اتما هو وجود عالم المثل ، وأما عالمنا فهو عالم الظلال والأشباح . ومن أجل ذلك فهو عالم مقارن للعدم . فالتسليم بوجوده الموهوم تخاذل يربأ الفيلسوف بنفسه عنه . وإذا كان فيه مُصابة من حقيقة فانما هي حقيقة مستعارة تأتي اليه من عالم المثل .

ويترتب على ذلك ان المادة التي مُصنع منها عالمنا ليست حقيقية لأنها ليست وجوداً ، وانما هي سلب للوجود . انها عدم محض وخلاء مطلق لا صورة لها ولا قوام ، ولكنها تقبل كل صورة تحمل فيها لتتقوم بها مؤقتاً وتكون جسماً . فهي رخوة غير متأسكة وتتحرك بلا نظام حركات مضطربة آلية لا غاية لها ولا تدبير في سيرها . وهذه المادة هي اصل العالم ومصدر الكثرة فيه وسبب ما نرى فيه من نقص ونخسة .

وهذه المادة أزلية قديمة لا أول لها . وقد ذكر افلاطون في محاوره « طيائوس » التي خصصها لتفسير التكوين الطبيعي للعالم ان الصانع قد أحدث العالم محتذياً المثل ، اي انه ركب الصور المأخوذة عن المثل في المادة الخام . ومن هنا ظن للبعض أن افلاطون يقول بحدوث العالم ، والواقع ان الصانع الذي يشكل موجودات العالم محتذياً المثل انما يضع الصور في المادة المضطربة القديمة التي كانت موجودة قبل تشكيل الصانع لها . ان الصانع مصدر الخير ، والخير لا ينتج إلا عن الخير ، فكيف يمكن اذن ان يخلق للمادة وهي شر ومصدر للشر ؟ ثم انه لا معنى للقول بالقبلية او البعدية قبل ان يخلق الزمان . فقد كان زمان للوجودات الارضية من عمل الصانع ، إذ انه قد ولد بيلاد العالم المحسوس ، فهو الصورة المتحركة

للأبدية التي يتصف بها العالم المعقول . ان الصانع قد ركب الزمان في العالم أسوة بصورة الإله كرونوس (Chronos) وهذا الإله يشير ايضاً الى الزمان الأزلي ، فكأن الصانع بذلك قد منح للعالم صورة الأزلية . وقد غاب عن الذين يفسرون موقف افلاطون في « طيلوس » على خلاف ما ذكرنا ان افلاطون يستخدم الأسلوب الرمزي في كلامه على تكوين العالم الطبيعي ، مما أدى بهم الى عدم فهم موقفه الحقيقي بصدد مشكلة قدم العالم وحدوثه ، فذهبوا في تفسيره كل منذهب .

هذا وإن المادة كانت تتحرك حركة عشوائية غير منتظمة الى ان تدخل الصانع لكي ينظم الكون تنظيمًا يظهر فيه أثر العقل والروية والغائية . فتكونت جزيئات من المادة وتميزت في اشكال مختلفة حتى نشأت العناصر الاربعة ^(١) . ومن هذه العناصر خلق الصانع جسم العالم وجعله على شكل الكرة احسن الأشكال ، كما صنع الاشياء فيه على غماذج المثل . لكن جميع الاشياء في العالم تظل تقليداً ناقصاً لعالم المثل او قللاً مبتوراً عنه . وهذا النقص لم يكن لمجز في الصانع بل لضعف في طبيعة المصنوع . فإذا لم يكن العالم كاملاً فهو قريب من الكمال على كل حال ، او قل هو تقليد للكمال ، فليس في الإمكان أبدع مما كان .

وهذا العالم متحرك ومحسوس ، لذلك فقد خلق الصانع الزمان وجعله صورة متحركة للأبدية . واختار مقاييس للزمان حرركات الكواكب ، وقد انشأ لها الصانع اجساماً فارية كروية خالدة وجعل لها نفوساً خالدة تقوم بتحريكها حرركات منتظمة خالدة ، ولذلك تسمى بالاحياء الخالدة .

والعالم واحد له افلاك بعضها في جوف بعض . والأرض تقوم في مركز العالم بأغوارها وقنواتها العميقة . وهي مقر الجنس البشري وموطن الحيوان

والنبات ، وهذان الجفمان إنما جعلنا لآغذاء الإنسان ومنفعته . والارض كروية الشكل ثابتة في مكانها لا تتحرك . والأفلاك تسعة كل واحد منها في جوف الآخر على الترتيب التالي : الثوابت وزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر ، ويقع خارجها جميعاً الفلك المحيط ، وكلها تدور حول الارض ولكل منها نفس تحركه .

وبتفاوت هذا العالم في الشرف والرتبة . فكلما اقترب من فلك الثوابت ازداد سمواً ورفعة ، وكلما اقترب من الارض ازداد خسة وقل نصيبه من الطهر ، وبهذا الوضع كان العالم تام النظام .

وقد اختار افلاطون لهذا العالم : الشكل الكروي والحركة الدائرية حلاً مبدءاً « الأفضل » الذي ينادي به : « افضلية الحركة الدائرية والصورة الدائرية على غيرها من الحركات والصور ؛ افضلية الشكل الكروي على غيره من الاشكال والمجسوم ؛ افضلية ما هو فوق على ما هو تحت ؛ ما هو على اليمين على ما هو على اليسار ؛ ما هو أمام على ما هو خلف ، ا

٨ - النفس

وإذا كان العالم متحركاً كما تقدم فلا بد له من حلة متحركة . وهذه الحلة هي نفس العالم او النفس الكلية . ويعرفها في « النواميس » بأنها الحركة التي تحرك ذاتها بذاتها لا بجهة اخرى زائدة عليها . لأن كل ما هو متحرك فإنه يفترض حلة لحركته ، وهذه الحلة معلولة لجهة اخرى . وهكذا دواليك حتى ينتهي الأمر الى حركة لا حلة لها .

فالعالم إذن كائن حي له نفس تحركه مركزها في وسط العالم وتمتد من خلاله حتى تحيط به من جميع اطرافه ، بل انها لتتجاوزه وتذهب بمبدأ حتى يكون لكل كوكب من الكواكب الثابتة والسيارة نفس تخصه . وهذه الأجرام جميعاً هي كالقلتا احياء خالدة لأن اجسامها

ونفوسها خالدة ولأنها من صنع ذلك الإله الخبير الذي يأبى إفسادها إبدعه
أحسن إبداع . وخالودها هو السبب في خلود اجسام الكواكب التي تتحرك
بها حركة دائرية منتظمة خالدة .

وأدنى انواع الكائنات هي الاحياء الفانية من الحيوانات والنبات ،
اجسامها ونفوسها على حد سواء .

لكن بين نفوس الكواكب الخالدة ونفوس الاحياء الفانية من نبات
وحیوان توجد النفس الإنسانية إذ يجتمع فيها الخلود والنناء على السواء .
ولقد آله الخلود هبة من الإله الصانع الذي خلقها من بقايا نفس العالم .
ففي النفس الإنسانية إذن قبس من نفس الكل ، نفس العالم . فهي خالدة
بخالودها . هذه هي النفس الناطقة ، كافيها أيضاً شوائب غير عاقلة امتدت
اليها من الكواكب ، فكان منها الجزء النفسي والجزء الشهواني ، وهما الجزآن
الفانيان من النفس الانسانية .

ففي الإنسان إذن ثلاث نفوس :

أ - النفس الناطقة . وهي جوهر روحي نجهل حقيقته . وهي خالدة
كما اسلفنا وتتولى إدارة الجسم وقيادته الى الرفعة بالتفكير ، ومقرها الرأس
لشرفها وعلو منزلتها . ووجودها في الرأس هو السبب في ان الإنسان
يسير منتصب للقامة - لا منحنيًا كسائر الحيوانات - وذلك لأن المنصر
السامي الخاص به يجذب بقية جسمه الى أعلى . وليس لهذه النفس من هم
سوى البحث عن وسيلة الى الخلاص من سجن البدن والرجوع الى عالمها
الإلهي الشريف .

ب - النفس القلبية . وهي مادية فانية ومقرها الصدر ، وهي متصلة
بالنفس الناطقة بواسطة العنق ، وهذا الاتصال هو العلة في خضوعها للعقل
في بعض الاحيان وإذعانها لأوامره ونواهي .

ج - النفس الغاذية الشهوانية . وهي كسابقتها مادية فانية ، ومقرها البطن ، وهي مربطة بالأكل والشرب والإشتهاء والإلتذاذ والتألم . وهذه النفس هي مصدر الانتاج في الكائنات الحية . وهي ادنى من النفس الغضبية لأنها محرومة من كل تفكير ، لكنها مستعدة لقبول انعكاس تعقلات النفس الناطقة وأوامرها ، وإلى هذا الانعكاس يرجع الفضل في كبح جماح هذه النفس أحياناً عن الإنغماس في الشهوات .

وهناك صراع دائم بين الجانب للعقل الخالد والجانب المادي الفاني من الإنسان . ويحاول العقل السيطرة على الشهوة مستعيناً بالمعاطفة ، فان تغلب العقل صعدت النفس إلى حيث تعيش النفوس الخالدة لتتعم بصحبة الآلهة والنفوس الخيرة . أما إذا تغلب الجزء غير العقل فيها فصيرها التناسخ في ابدان تتدرج من الأعلى إلى الأدنى بحسب نصيبها من العقل . ففي « طيماوس » يفترض افلاطون ان النفوس جميعاً كانت في الاصل ذكوراً ، لكنها تتدهور خلال التناسخ حسب الحياة التي تحياها على هذه الارض . فان ابتعدت عن التمسك بالعقل ولدت في جسم امرأة ، ثم في جسم حيوان ، ولا تزال تنتقل من حيوان إلى آخر حتى تطهر من ادناسها وتعود إلى الكوكب الذي صدرت عنه .

والنفس الإنسانية هي مقر المثل ومصدر المعرفة . فهي عندما كانت في عالم المثل اطلعت على كل شيء . لكنها عند حلولها في البدن نسيت معارفها ، وبشيء من الانتباه يمكنها ان تتذكر ما كانت قد اطلعت عليه . ولإثبات ذلك فقد استدعى سقراط خادم مينون وأخذ يلقي عليه بعض الأسئلة الهندسية . ولم يكن للخادم معرفة مابقة بالهندسة ، ومع ذلك فقد تمكن - بطريقة سقراط في الحوار وقدرته على توجيه الأسئلة - ان يتوصل إلى هذه المعرفة . وهكذا اتقدحت المعرفة في نفس من كان يبدو انه معدوم منها ، مما يدل على انه كان على علم سابق بها . وبما ان النفس قد

اطلعت على كل شيء في عالم المثل فهي تحيط علماً بكل شيء ، لكنها
نسبت عند اتصالها بالبدن . وهكذا فالمعرفة تتبع من باطن النفس لا من
خارجها . وبعبارة أخرى ان المعرفة تذكّر والجهل نسيان .

خلود النفس .- والنفس خالدة كما قلنا . وقد وقف افلاطون محاوراً
(فيدرون) لإثبات خلودها . ففي هذه المحاوره يسوق عدة أدلة أهمها :

ان النفس إلهية ، والخلود صفة من صفات الآلهة . وقد كان اليونان
يعنون بما هو إلهي وخالد انه لا يكون ولا يفسد . فإذا كانت النفس
إلهية خالدة فليس لها أصل نشأت عنه ولا هي تخضع للفساد .

ثم انها تدرك المثل المثالية الخالدة . ومن ثم فهي تشابه طبيعة المثل
من حيث بساطة تكوينها فلا تتعرض للفساد او للانحلال الذي يصيب
الاجسام المركبة .

ومن هذه الأدلة ايضاً ان النفس تشارك في مثال الحياة ، وما يشارك
في مثال الحياة فلا يقبل ضدها وبالتالي لا يدركه الموت .

ويتحدث في محاوره (الجمهورية) عن الثواب والعقاب اللذين ينتظران
النفوس . فبعد الموت "تحاكم" النفوس وتترك لاختيار مصيرها ، ويساعد
النفس في هذا الاختيار مقدار ما حصلت عليه من التثقل والتفكير
الفلسفي في الحياة الماضية ويسوق افلاطون تأييداً لرأيه اسطورة إر بن
ارمينيومس البامفيلي (Erle Pamphylien) الذي جاء الى الحياة بعد ان
أدركه الموت فروى ما شاهده من ثواب عادل للأخيار ومن عقاب قاسٍ
ينتظر الظالمين والاضرار .

وهناك دليل آخر يدعم به افلاطون براهينه السابقة ينحصر في بيان
ما يترتب على إنكار الخلود من هدم للمعايير الخلقية : اذ لو كانت النفس
قانية لستطت الحقوق والواجبات جميعاً ولما كان هنالك من مبرر لاحتمال

الفقر والمرضى والحرمان من أجل الفضيلة والعدل . ولو صح انه الانسان يفنى حقاً لكانت الاشعار أسعد الناس حين يدركهم الموت ، اذ سوف يتخلصون عندئذ من أجسامهم ونفوسهم وآثامهم ، وهذا غاية الفرح .

٩ - الاخلاق

تحتل المشكلة الاخلاقية مكانة رئيسية في تفكير افلاطون ، حتى لقد تداخلت وجلة بحوثه في الجوانب الاخرى من فلسفته . وقد جاء اهتمامه بالاخلاق في وقت مبكر جداً نتيجة لاتصاله بأستاذه سقراط الذي كانت الاخلاق شغله الشاغل والمحور الذي تدور حوله مجمل افكاره وآرائه .

لقد كانت الاخلاق قبل سقراط مجموعة من الحكيم والنصائح تجري على ألسنة الشعراء والحكماء لو أقوالاً ماثورة في بعض نواحي الاخلاق لا تبلغ من الإحاطة والتماسك ما يجعلها علماً قائماً بذاته له مناهجه وأسس .

لكننا كلما اقتربنا من سقراط تحدت المشكلة الاخلاقية وانضحت معالمها وتبلورت مباحثها . حتى اذا ما وصلنا الى السوفسطائيين وسقراط برز عنصر جديد في الاخلاق وهو المقابلة بين أخلاقية المنفعة وأخلاقية المبدأ ، أخلاقية الغريزة والطبيعة وأخلاقية العقل والقانون ، بين نسبية المعايير الخلقية وتغيرها بتغير الزمان والمكان والشخص والحالة وبين اطلاقها وثباتها وسرمديتها .

وعندما جاء افلاطون كان الخلاف حاداً بين هاتين المدرستين المتعارضتين: مدرسة السوفسطائيين من جهة ومدرسة سقراط من جهة اخرى . ولم يكن له خيار في الأمر . فهو تلميذ سقراط وصديقه ، بأرائه تغذى وفي مدرسته يخرج . لذلك كان اكبر همه ان ينظم لديه في حملته على السوفسطائيين وينبهي لرد عليهم . فكتب محاوراته دفاعاً عن مبدأ العقل والقانون وتفضيله على مبدأ اللذة والمنفعة والغريزة .

ولقد بدأ افلاطون فلسفته الاخلاقية من حيث انتهى سقراط . ولذلك فقد غلبت على محاوراته الاخلاقية للبكرة روح استاذة التي تميل الى تعديس الواجبات والقوانين المتوارثة باعتبارها حقائق إلهية أزلية ثابتة مطلقة لا تتغير ولا تتبدل .

فنحن نجد في « برتاغوراس » مثلاً ان القالون ليس كما يظن السوفسطائيون مجرد تعاقد او اتفاق بين طرفين متساويين ، وإنما هو رابطة عضوية وثيقة العرى بين الفرد والدولة ، كرابطة الابن بأبيه او رابطة العضو بالجسد . كما نجد في « غورجياس » ان غاية الحياة الاولى ليست في إرضاء الشهوات وإشباع اللذائذ ، وإنما هي في حمل الخير والتمسك بأهداب الفضيلة . فحياة اللذة مدعاة للشقاء لأنها لا تقف عند حد محقول ، بل تظل تطلب المزيد على الدوام كقربة مثقوبة لا يمكن ملؤها او كالصاب بالجرب لا يريده الحك إلا طلباً للحك واستعثاناً عليه . ويفرق افلاطون في هذه المحاوره ايضاً بين لذائذ مفيدة ينجم عنها تحقيق الخير والفضيلة ، وأخرى ضارة لا تأتي بخير . والحياة المثلى في رأيه إنما تتوقف على سخط صاحبها من الفلسفة ومدى تقديره لقيم الاشياء . فكلما انتصر فيه نداء العقل والفلسفة على منطق القوة واللذة ، علامقامه وسما قدره حتى يبلغ السعادة القصوى والبهجة العظمى . ويكرر افلاطون هذه المفاضلة بين حياة اللذة والبطش وحياة التفلسف والعقل في كثير من المحاورات ، ولا سيما في « الجمهورية » و « فيدون » .

ولا يسبقن الى وهم احد ان افلاطون يلقي الحياة الحسية ، كلا إنما هو يقول بإخضاعها للعقل ويرى في ذلك نوعاً من النظام الذي يلحق فيه الأدنى للأعلى . ففي محاوره « فيلايوس » (Philèb) وسحين يعرض لمبحث الخير ، يقول ان الحياة السعيدة هي الحياة التي تجمع بين العقل واللذة بنسبة معينة وبحيث يكون للعقل هو العنصر الذي تكون له الغلبة . بل اننا لا نجد في هذه المحاوره المتأخرة تلك النظرة المتزمتة التي نجدها في

محاورة « فيثون » للبكرة والتي كانت تصف الخير بأنه إنما يكون في
الخلاص من الجسد واستئصال الشهوات والقضاء على الحياة الحسية ، وإنما
يجد فيها استطراداً لما ذكره افلاطون في « الجمهورية » من أن الخير لا سبيل
إلى تحقيقه إلا بتنظيم العلاقة بين قوى النفس المختلفة في حياة متوازنة
تنتهي من اللذات أفضلها ..



وهكذا ، فكما أن افلاطون يهاجم السوفسطائيين في نظرية المعرفة
نراه يهاجمهم أيضاً في مذهبهم في الأخلاق ، وذلك لارتباط الأخلاق بالمعرفة
ولأنها ينبعث دائماً من نظرة واحدة ويصدران عن مبدأ واحد .
فالسوفسطائيون ينكرون القانون الخلفي ويؤكدون أن الفضيلة هي اللذة
وأن للإنسان الحق في أن يعمل ما يراه لذياً . فيرد افلاطون بأن هذا
القول يجعل الحق نسبياً والفضيلة شخصية والأخلاق بلا قانون . وهذا غاية
الجهل . ومن شأن هذا القول أيضاً ألا يفرق بين الخير والشر ، وبالتالي
لن يكون لكل منها حقيقة ذاتية ثابتة . وهذا ما يؤدي إلى هدم الأخلاق
والمجتمع وينضي على الإنسان . لذلك عمد - كأستاذه سقراط - إلى تحديد
الفضيلة وقال بوجود ماعية خاصة لها ، وفادى بأن هذه الماعية إنما
يكتشفها العقل ، والعقل حفظ عام مشترك بين الناس جميعاً .

فالفضيلة في نظر افلاطون هي العمل الحق على أن يكون صادراً عن
معرفة صحيحة بقيمة الحق . هذه هي الفضيلة الفلسفية التي تقوم على
الرؤية والتفكير وعلى فهم المبدأ الذي ينبثق عنه السلوك . وأما عمل الحق
دون فهم لقيعته أو إدراك لغناه ، بل بدافع من التقليد أو بحكم العرف
والمعادة أو طلباً للزلفى والمלטان ، فكل أولئك ليس من الفضيلة في شيء ،
أو قل هو الفضيلة العامة التي ليس لها من الفضيلة إلا اسمها ولا من
شعائرها إلا رسمها . فيثبت من فضيلة ...

ويقسم افلاطون الفضائل بحسب انواع النفس للثلاث :

فالنفس الناطقة انما فضيلتها الحكمة .

والنفس الغضبية فضيلتها الشجاعة .

والنفس النفاذية للشهوانية فضيلتها العفة .

ومن تتناسق هذه الفضائل وتعاونها وسيرها بانسجام ووثام تنشأ فضيلة رابعة هي العدالة ، لأن العدالة معناها إعطاء كل ذي حق حقه .

وبهذا للتناسق في قوى النفس وهذا التوازن الذي فيه خيرها الطبيعي تتحقق سعادتها ، اذ السعادة معنى يلبي من باطن النفس ولا يرد عليها من خارج . فالعادل سعيد بها اشتدت عليه ظروف الحياة او أخت عليه بكلها ، ومهما أصابه من عنت الحكام او فكير الطعام . فالنفس انما هو غنى النفس البريئة من الشر ، المتطلعة الى الخير ، المتتقفة بالعلوم والمعارف ، المتشوقة الى الجمال المطلق ، تروى الى مشاهدته فقياً خالصاً من كل زيف ، بعيداً عن شوائب الحس والزمان . اذ الجمال على انواع . وكذلك الحب . ان الحب هو طلب الجمال ، وله درجات ثلاث :

اولها حب الجمال الجسمي ، وهو غير جدير بالفيلسوف .

والثانية حب الجمال الروحي والمعنوي ، وهو حب شريف .

لكن أسمى انواع الحب هو حب الجمال المطلق ، الجمال الخالد ، مصدر كل جمال وبهاء . هذا هو « الحب الافلاطوني » ، الحب الذي يثير في النفس ذكريات المثل والفرموس المفقود ويشيع فيها الطمأنينة والامن واليقين ...

١٥ - السياسة

ان المشكلة الفلسفية الحقيقية بالنسبة الى افلاطون انما هي في الواقع مشكلة سياسية . انها مشكلة المدينة التي لا يجد الفيلسوف فيها مكاناً لنفسه . فجميع المدن في عصره - بل وفي كل عصر - مضادات للمدينة

الفاضة غير جدية بالفيلسوف . فكيف السيل الى المدينة الفاضلة على هذه الارض الفاسدة ؟ وكيف يمكن للفيلسوف ألا يكون غريباً في وطنه ؟ هذه هي المشكلة بالنسبة الى افلاطون .

فليس عجباً إذن ان يذهب الى ان المدينة الفاضلة إنما هي المدينة التي تتألف من أولئك الذين يعرفون . فالمعرفة هي الأساس الصحيح الأوحـد للمدينة ، فلا مدينة إلا بالعلم ، ولا حكومة إلا حكومة للعقل والفلسفة .

ولكي نفهم التفكير السياسي عند افلاطون يجب ان نعلم أولاً ان هذا التفكير متضمن في تفكيره الاخلاقي . فليست السياسة عنده سوى امتداد للأخلاق ، بل ان غاية الاخلاق عنده هي . المدينة - او الدولة - لا الفرد . فالفرد صورة مصغرة من الدولة ، او قل ان الدولة إنما هي انسان كبير . هذا هو الطابع العام للسياسة عند افلاطون وأرسطو والفلاسفة اليونان جميعاً . ومن هنا لم تكن عندهم تفرقة واضحة بين السياسة والاخلاق .

وكما حمل افلاطون على السوفسطائيين لإنكارهم قوانين الاخلاق فكذلك حمل عليهم لإنكارهم قوانين الدولة وقولهم انها من اختراع الضملاء لحماية انفسهم من بطش الأقوياء . فملى الأقوياء ان ينفذوا القوانين كلها وجدوا الى ذلك سبيلاً وأن يستأثروا بالسلطة لأن الحق للأقوى . فبطلن افلاطون ان السلطة لا يجوز إسنادها الى القوة الوحشية الطامعة وإنما يجب إسنادها الى القوة المصعوبة بالتعقل والعلم بالسياسة والمهارة التي تمكن صاحبها من تحقيق المدينة الفاضلة .

ولما كانت الدولة عند افلاطون صورة مكبرة للفرد ، وكانت القوة الناطقة في الفرد سيدة القوى جميعاً ، فيجب ان تكون الفلسفة - وتقابل القوة الناطقة - هي القوة الموجهة للدولة وأن تكون عقلها المفكر . وعلى ذلك فان رئيس الدولة يجب ان يكون فيلسوفاً .

وقد درن افلاطون آراءه السياسية في ثلاث محاورات وخطاب مقطوع بصحة نسبه اليه : محاوره « الجمهورية » و « النواميس » والخطاب السابع . والمحاورتان الأوليان تتشابهان نوعاً ، وأما الخطاب السابع فيختلف عنها اختلافاً بيناً . وليس من شك في ان أهمها جميعاً « الجمهورية » ثم « النواميس » . ففي « الجمهورية » 'يعنى افلاطون بالعدالة من جهة المعرفة الخاصة ، وفي « النواميس » 'يعنى بها عملاً وتطبيقاً . فالناحية الواقعية فيها تطفى على التفكير النظري لأنها استدراك لأحلام الفيلسوف التي لم تتحقق . فقد عدل فيها - او كاد - عن العقل الذي يبصر الحقيقة الى القانون الذي يحقق النظام وفيها تفضيل للشرائع التي يجب على الحاكم اتباعها بعد ان كان الامر متروكاً لحكمة الفيلسوف .

يقرر افلاطون أولاً ان الاجتماع ظاهرة طبيعية في حياة الناس ، فهو وليد شعور للفرد بالحاجة الى الآخرين لتأمين ما يحتاج اليه من غذاء وكساء ومسكن . فاجتمع قائم على التكافل والتضامن بين الافراد ، لا على الخوف والقهر . فالتعاون قديم قدم الانسان . وقد أدى تطور التعاون بين الناس الى قيام التبادل التجاري والنوسع فيه ، فنشأت التجارة الخارجية واستعمال النقود . وأعقب ذلك الحاجة الى الكاليات والانفاس في الترف واستجادة الصنائع لتلبية رغبات الحضارة . فاشتد التنافس بين الناس وثارَت الأحقاد ونشأت المنازعات واشتعلت الفتن . لقد اختل النظام وضاعت المبادئ ، وفسدت مقاييس العدالة . وبما « جمهورية » افلاطون سوى محاولة ترمي الى إقرار النظام وبمث العدالة الصحيحة في مدينة مثالية فاضلة تكون مقابلد الحكم فيها بأيدي الفلاسفة ومحدد طبقاتها تبعاً لأنواع النفس الانسانية الثلاث : النفس الناطقة والنفس الغضبية والنفس الناذية الشهوانية . فالنفس الناطقة تقابلها طبقة الفلاسفة ، والنفس الغضبية تقابلها طبقة الجند ، والنفس الناذية الشهوانية تقابلها طبقة الصنائع والمخترفين وأصحاب المهن . وهذه الطبقات في نظره هي بدرجات المعادن

أشبه : معدن الذهب يمثل طبقة الفلاسفة ، ومعدن الفضة يمثل طبقة الجند ، ومعدن النحاس يمثل سائر أفراد الناس .

حكومة الفلاسفة . - لقد كانت فكرة العدالة محور فلسفة افلاطون الاخلاقية ، فليس عجيبياً ان تكون كذلك محور فلسفته السياسية ما دامت السياسة امتداداً للأخلاق عنده . فإذا كانت العدالة في الفرد لا تتم ما لم يسيطر العقل ويحكم ، فكذلك العدالة في الدولة لا تتم ما لم يسيطر الفلاسفة وما لم تلتق مقاليد الحكم اليهم . فلا يمكن القضاء على شقاء النوع الانساني وتصحيح اوضاعه إلا بحكومة الفلاسفة ، لأن الفلاسفة وحدهم يعرفون القضية في القول والفكر والعمل ويمكنهم سن الأنظمة والقوانين التي ترشد اليها وتساعد على تحقيقها ، وتهيئ افضل السبل لإقامة جمهورية مثالية رائدة الحق والخير والجمال .

ولجد في كتاب « الجمهورية » الطريقة التي يتم بها اختيار طبقة الفلاسفة واستصفاؤهم من سائر اصناف المواطنين على اساس الكفاية والتجربة التربوية . فلا علاج للمجتمع إلا بحكومة الفلاسفة ، ولا سبيل الى حكومة الفلاسفة إلا بنظام من التربية يبدأ من الصغر ويرشد الناس الى ما يجب عليهم فعله أي الى فن الحياة وفن السلوك وفن الحكم . وقد توسع افلاطون في الكلام على نظام التربية ومناهج التعليم حتى لقد ذهب الكثيرون الى ان « الجمهورية » ليست كتاباً في السياسة بقدر ما هي كتاب في التربية والتعليم .

يري افلاطون ان تربية الاحداث - ذكوراً كانوا او اناثاً - هي التي تكشف عن عبقرياتهم وتساعد على استخلاص الصالح منهم . فيجب ان تتولاهم منذ نعومة اظفارهم بالتربية والرعاية في جو نقي طاهر وتدريبهم على الرياضة البدنية وتهذيب تفوسهم بالآداب والفنون - ولا سيما الموسيقى - حتى يشبوا على درجة كاملة من القوة الجسمية والعقلية والروحية والإحساس بالجمال . ويُستعان على هذه التربية بتعليمهم اصول الدين والايمان بالله وخلقه

النفس ، وغرورى لهم القصص التي تحت على الخير والفضيلة ومكارم الاخلاق
والعادات ، ونمغ عنهم اساطير هوميروس وهزود التي تولد الحور وتشبط
المزائم بما ترمم من احوال الحروب وقطاعة الموت ، وتشوة اسماء الالهة
بما تلعب اليهم من خصومات ونقض عهود وخداع وأفعال قبيحة . كذلك
يستبعد الشعر المسرحي الذي تفرض طبيعته على الشاعر التلون بألوان
مختلفة من الشخصيات والطباع .

فإذا ما بلغوا سن الثامنة عشرة انتقطعوا عن الدراسة وانصرفوا الى
التمرينات العسكرية والرياضة البدنية طوال سنتين . حتى اذا بلغوا العشرين
وقد أزهقت اذواقهم بالموسيقى والفنون الجنية وقويت اجسامهم بالتربية
الرياضية اصبحوا اهلاً لتلقي العلوم والمعارف . فتجري لهم الدولة - ذكوراً
وأثناً - امتحاناً لا تتفاد القادرين على تحصيل العلوم العقلية . فالتخلفون في
هذا الامتحان تسند اليهم الاعمال اليدوية ويضمّون الى طبقة العمال . وأما
الناجحون فيتابعون دراساتهم ويتلقون العلوم الرياضية والفلسفية لمدة عشر
سنوات اخرى . فإذا انقضت ، اجرت لهم الدولة امتحاناً عسيراً لا يفوز
فيه إلا اقلية من الاكفاء . فالتخلفون يولون مناصب في الجيش وشؤون
الدفاع . وأما النخبة الممتازة فيدرسون للفلسفة خمس سنوات اخرى توكل
اليهم بعدها القيادة الحربية والحكم في الدولة ، ويتمرسون بتجارب الحياة
العملية خمس عشر سنة هي الحكم الاخير لقدراتهم . فإذا بلغوا الخمسين -
وقد هذبه السن والخبرة وصفت مشاهرم وامتلات نفوسهم بالعلم والحكمة -
اصبحوا جديرين بأن يتسلطوا زمام الحكم بأيديهم . هؤلاء هم الفلاسفة
الرؤساء والرؤساء للفلاسفة . انهم غايقتنا المنشودة ومثلنا الأعلى في رياسة
المدينة الفاضلة ، فيتناوبون الحكم افراداً ومجالس .

واجبات الحكماء . - ويجب على الحكماء ان يتحرروا من حب المال والجاء
والامرة ، وأن ينفذوا انفسهم لخدمة البلاد فقط . فلا يجوز ان يكون

لهم مال او عقار او مخزن ، ويلبني ان يتفاضوا اجرهم بحيث لا يحتاجون الى مزيد ولا يستفضلون . وليربأوا بأنفسهم عن الحرص والطمع بالذهب والفضة ، وليعلموا أن نفوسهم تنخر بركلز سماوي دائم يُغني عن الركز التراخي الفاني .

ولا يخص اجدم نفسه بامرأة معينة ، بل يجب ان تكون جميع النساء حقاً مشاعاً للحكام لا يتأثرون بامرأة دون اخرى استثنائاً يجعل منهم أرباب أسر لا رجال حكم . ويجب ألا يعرف والدٌ ولده ولا مولود والده حق لا يبذل جهد في غدير مصالح الدولة ولا تتكون عواطف وميول خارج مصالح الدولة . فالدولة هي المطلب الاول والاخير ، فيجب ان تستقطب كل جهود الحاكم وأن تستغرق جميع عواطفه وميوله . وهذا النظام الصارم من الحياة على المشاع والحرمان من الملكية وتكوين الأسرة خاص بطلبة الحكم والمسؤولين حق لا يستهتروا بأمور الدولة او يفرطوا بمصالحها . وأما عامة الناس ممن يعملون في الزراعة والصناعة والتجارة فلا يحفل بهم افلاطون اطلاقاً ولا يعنى بأمر تربيتهم ، وإنما هو يكتفي بأن يقول ان عليهم ان يتبعوا الاخلاق الشعبية والأوضاع التقليدية . ولذلك فلا تسري عليهم احكام هذا النظام الدقيق القاسي . فكما علا مقام المرء كثرت واجباته وقل متاعه . فأقدار الرجال إنما تقاس بما يفرضون على انفسهم من اعباء وواجبات .

مضادات المدينة الفاضلة . — هذا وان النموذج الذي قدمه افلاطون للمدينة الفاضلة نموذج مثالي لا سبيل الى تحقيقه ، بل انه حق ولو تحقق فليس ثمة ما يكفل استمرار بقائه . هناك تتقلب المدينة الفاضلة الى مضاداتها حيث تطنى بعض الفئات على بعض وتتحكم الشهوات وتسوء الأخلاق ، ويضعف الدين وينشأ عن ذلك حكومات لا يقرها افلاطون . وهذه الحكومات هي :

أ - مدينة التغلب (Timocratie) وهي حكومة تسيطر فيها الجماهير والقوة الغضبية على العقل والمنطق وتهتم بالمجد الحربي والشرف العسكري . فيضعف شأن الفلاسفة ويتحول الحكم الى طلاب متفعة يسمون الى الثراء ويتعاولون على استغلال الشعب . فلتسود الشهوات ويكثر اللصوص ويفسد الحكم ، فينتقل عندئذ الى الاقلية الغنية وهي حكومة اليسار .

ب - مدينة اليسار ويسمى افلاطون حكومة القلة (Oligarchie) وهي حكومة الاغنياء ورجال المال الذين يتفردون بالسلطة ويسيطرون على مرافق الحياة جميعاً ويستأثرون بخيراتها من دون سائر المواطنين . وفيها تطفئ شهوة المال والتسلط على حب العقل والشجاعة ويؤسد الأمر لغير اهل . ومن الطبيعي ان يؤدي انقسام الدولة الى فئة قليلة تتركز في ايديها الثروة وأكثريه فقيرة ليس لها من الأمر شيء - الى صراع ينتهي بانتصار الاغلبية الفقيرة واستيلائها على الحكم ، فتمهد بذلك لقيام المدينة الجماهيرية .

ج - المدينة الجماهيرية (Démocratie) وهي حكومة الكثرة التي قصد اهلها أن يكونوا احراراً متساوين ، يعمل كل واحد ما شاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً . ولذلك تسود فيها الفوضى ويطلق المنان بجميع الشهوات ، وتهتك الحرمات ، ويزداد عدد الفقراء ، ويشتد التناوب وتزول الوحدة والنحابة ويأبى الجميع الخضوع لأي نظام او قانون . وهذا التدهور يؤذن بقيام المستبد الحاكم بأمره .

د - مدينة الحاكم بأمره (Dictature) وهي حكومة الفرد يذل الاحرار ويفتك بالمصلحين ويبت عبثه في كل مكان ، ويتخذ بطانة من الاشرار والجرمين والسفلة . وفي عهده يكثر التنفي والتشريد وإزهاق الارواح وابتناز الاموال بالقوة للاتفاق على الحاشية وبطانة النساء .

ومن الواضح ان أسوأ انواع الحكومات عند افلاطون إنما هي الحكومة

الجماعية التي يخلط فيها بين الديمقراطية والفضوية بحسب الاصطلاح الحديث . كما أن خير هذه الحكومات عنده هي المدينة الفاضلة التي يكون رئيسها فيلسوفاً . فشتان بين سعادة الحاكم الفيلسوف وأهل مدينته وبين شقاء المدن المضادة للمدينة الفاضلة وأهلها . فالحاكم الفيلسوف هو خير الحكام ، وأهل مدينته أسعد أهل ورعية .



والخلاصة أن بناء الدولة عند افلاطون كما عرضه في « الجمهورية » بناء هرمي الشكل في قمته الحاكم الفيلسوف يعاونه طبقة من الحكام . وفي وسطه طبقة الجنود تدافع عن الديار وتحمي الزمار . وفي قاعدته طبقة العمال والصناع والتجار . هذه هي المدينة الفاضلة . إنها جماعة متسقة اتساقاً موسيقياً لأن كل عنصر فيها يجب أن يكون في مكانه الطبيعي يقوم بعمله كما يقوم الموسيقي بعمله في الجوقة . فإذا اختل هذا النظام وخرج كل إنسان من مكانه الخاص به ، فأطيح بالحاكم الفيلسوف وأصبح الجندي حاكماً والعامل جندياً و... لم تلبث المدينة الفاضلة أن تهلك وتقلب إلى مضاداتها .

هذه هي المبادئ العامة لسياسة افلاطون كما جاءت في « الجمهورية » . وقد اهتم فيها بتوضيح منزلة الطبقات الثلاث الموازية للأنفس الثلاث ، ووجوب أن يكون العقل هو الحاكم . والمدينة الفاضلة التي ينادي بها افلاطون في « الجمهورية » هي حكومة عهد الشباب الإبداعي . لكنه في أواخر سني حياته جعل يتوق إلى أن يكون مشرعاً واقعياً فوضع كتاب « النواميس » وهو أقدم المراجع الأوروبية المعروفة في التشريع . وفيه يلحّ افلاطون على حكم القانون . فبينما كان في « الجمهورية » يتجاهل القانون ويقول بعدم ضرورته ، إذ الحكم من مهام رجال أحسن اختيارهم وتدريبهم ، فتطلق أيديهم من كل قيد ويحكمون طبقاً لأرائهم وأفكارهم التي هي فوق كل قانون لأنها معصومة عن الخطأ ... أقول بينما كان افلاطون في « الجمهورية »

على هذا النوع من الزاوية بالقانون وأهل ، اذا به في «النواميس» يشيد
بالقانون ويرى انه الوسيلة الوحيدة التي تميز الانسان عن الحيوان ، بل هو
يطلب الى الناس ألا يخضعوا لفرد من البشر بل ان يخضعوا للقانون .

لكن افلاطون مع هذا لم يستطع ان يتخلى نهائياً عن نظريته السابقة
ويقطع كل صلة لها . ومن هذه الناحية يمكن للنظر الى «النواميس»
على انها تنتمي لأفكاره الاولى في السياسة واستدراك لبعض ما جاء فيها
من الشطط اكثر منها نقضاً لها . وهكذا ، فهو مع دعوته الى التمسك
بالقانون فإنه يؤكد ان ظهور حاكم كفؤ من شأنه ان يقلل من الحاجة
الى حكم القوانين ، كيف لا والمعرفة اعظم شأنًا من أي شرعة او قانون .
فلاهمية للقانون إلا اذا كان مصحوباً بالحكمة والمعرفة والبصر في الامور .

ويؤكد افلاطون في «النواميس» ايضاً على حكم العقل الإلهي الذي
يسمى الناموس المشترك للمدينة . فانه هو مشرع القوانين والحاكم ظله على
الارض ، فيجب ان يكون قدوة في طاعة القوانين والحفاظ عليها وعدم
التعدي فيها . وهو لم يعد فيلسوفاً بل لقد اصبح رجلاً تكلم فيه الحكمة
العملية وبعد النظر . والفضيلة الاساسية فيه هي البصر في الامور وضبط
النفس ويصل اليه بالتشبه بالله . فإذا جرى الشارع على فضيلة ضبط النفس
والاعتدال وبثها في أرجاء المدينة حقق اغراضاً ثلاثة : ان تصبح المدينة
التي يشرع لها حرة وأن تتوحد اطرافها بالتناسب وأن تظهر بالسداد .

وفي دولة «النواميس» هذه يصرف افلاطون النظر عن شيوعية الملك
والنساء والاولاد . فيطالب بتوزيع الثروة على جميع الافراد على السواء
وبتقييد الزواج بتقييداً تاماً ، بحيث لا يُترك الحرية للفرد ، بمعنى ألا يستم
الزواج إلا بالرجوع الى الدولة . بل هو يفرض عقوبات قاسية على من يبلغ
من الخامسة والثلاثين دون ان يتزوج . ولن تكون في هذه الدولة طبقة
خاصة بالجند ، بل يجب ان يفرض التجنيد على الجميع . ولم يعد هناك نظام

للطبقات ، بل يجب ان تختلط الطبقات بعضها ببعض حتى لا يكاد الانسان يفرق بينها . فلكل مواطن حر - مها كانت طبقة - الحق في التجارة والصناعة والزراعة ، على ألا يباشرها بيده بل يكل امرها الى العبيد والأجانب . فعلى هؤلاء وخدم ان يعملوا لمن ينتسبون اليهم من المواطنين الاسرار ، على ان يكون العمل السياسي من مهمة المواطنين وخدم .

وهكذا شجع افلاطون احلام « الجمهورية » وودّع الآمال العريضة التي عقدتها عليها ، ورجا في « النواميس » ان تكون منطلقاً لبناء جديد اكثر واقعية ...

فهل كانت دولة « النواميس » واقعية حقاً ؟ اتنا نشك في ذلك . فكلا المدينتين ، مدينة « الجمهورية » ومدينة « النواميس » ظلت - رغم ما بينها من اختلاف - مدينة إلهية سماوية تعبق بأنفاس الفلسفة وتستروح في قفارها وتجد المتعة في متاهاتها . فالفيلسوف يظل فيلسوفاً في كل ما يكتب ويفكر ويقول ، ولا يزيد القرب من الواقع إلا بُعداً وقصواً ، ولا سيما اذا كان من معدن افلاطون !

(٣٨٤ ق.م - ٣٢٢ ق.م)

٩ - حياته

ولد ارسطو في اسطاجيرا (Stagiro) وكانت مستعمرة يونانية على بحر إيجه . وهو من أسرة هريفة في الطب . فقد كان والده نيقوماخوس طبيباً للملك امينئاس الثاني (Amyntas II) ملك مقدونيا وجدة الاسكندر الأكبر ، ولا يكاد التاريخ يعرف عن طفولته شيئاً اللهم إلا انه فقد والده وهو صغير وأسرف في مال أبيه ، وتعلم مع فيليبوس ابي الاسكندر ، مما جعله على صلة متينة بالبلاط المقدوني . ولما بلغ الثامنة عشرة قديم الى أثينا ليستكمل تعليمه ، فالتحق بأكاديمية افلاطون . وما لبث ان امتاز بين أقرانه وظهرت عليه مخايل النجابة والذكاء ، فأعجب به استاذاه وتبين فيه ملامح العبقرية فسماه للقراء (لسمه اطلاعه) والعقل (اي عقل الاكاديمية المفكر) لذكائه الخارق . ثم أقامه مطعاً للخطابة فيما يقال . ولزم استاذاه عشرين سنة حتى وافته منيته بعد ان أوصى لابن أخيه اسبوسيبوس (Speusippus) برئاسة الاكاديمية .

وفي تلك الأثناء اشتدت الحجة على البلاط المقدوني وأنصاره وكل من يلوذ بهم ومنهم امرأة ارسطو المعروفة بعلاقتها الوثيقة بالمقدونيين فاختار ارسطو الرحيل عن أثينا . ولا عبرة لما جرت به الأقاويل من انه إنما ترك الاكاديمية لأنه كان يرى نفسه أحق برئاستها من ابن اخي افلاطون . فوجد على اسوس (Assos) بآسيا الصغرى تلبية للدعوة أميرها هرمياس (Hermias) الذي كان زميلاً له منذ عهد الدراسة في الاكاديمية . وقضى ارسطو ثلاثة أعوام بأسوس تزوج في أثناءها بيثياس (Pythias) ابنة هرمياس . وأوشك ارسطو ان يستقر في اسوس لولا ان الفرس اغتالوا هرمياس فانتقل الى مدينة ميتيلين (Mytilène) ثم هانت بيثياس بعد ان رزق منها بنتاً . وبعد وفاتها تزوج الغانية هربيليس (Herpyllis) او عاشرها معاصرة الأزواج واتخذها خلية فأنجب منها فيقوماخوس وإليه أهدى كتابه في الاخلاق .

وفيما هو هناك استقدمه فيليبوس ليتولى تعليم ابنه الاسكندر الذي لم يكن ليتجاوز سن الثالثة عشرة . وأكبر الظن ان فيليبوس هذا كان قد عرف ارسطو أيام شبابه في بلاط امينتاس كما كانا قد تعلما معاً . وروى انه قال له : « لم افرح بشيء كفرحي بولادة الاسكندر في زمانك » . واستمر ارسطو على العناية بولي العهد اربع سنوات لقي في أثناءها من البلاط المقدوني كل حفاوة وتكريم .

ولما اغتيل فيليبوس بعدما اخضع أثينا لسلطانه تولى الملك بعده ابنه الاسكندر ، فوهنت العلاقات بين التلميذ واستاذه وفرقت بينها الأيام . فعاد ارسطو الى أثينا ولم يكن قد رآها منذ وفاة افلاطون . وكانت الاكاديمية مزدهرة ، وبدلاً من ان ينضوي تحت لوائها ويعمل مع اسبوسيبوس فقد قرر ان ينشئ هو ايضاً مدرسة اخرى وذلك بمونة الاسكندر نفسه على ما يقول البعض . واختار مكاناً لها حديقة جيدة خاصة بأبولون

لوقيوس (Apollo Lyceus) (إله الرعاة) فعرفت منذ ذلك الحين باللوقيون .
وسجلها أرسطو باسم أحد تلاميذه ثيوفراسطس لأنه كان هو اجنبياً لا
يحق له التملك . وكان من عادته ان يلقي دروسه وهو يمشي في رواق
ومعه تلاميذه ، فمرف هو وأتباعه باسم (المشائين) Péripatéticiens . وفي
هذه الفترة كتب أشهر مؤلفاته وأهمها . وظل كذلك ثلاث عشرة سنة
اضطر بعدها على اثر وفاة الاسكندر الى مغادرة أثينا التي سقطت في
أيدي اعداء المقدونيين واشتداد الحجة فيها عليهم من جديد . ففر الى مدينة
خلقيس (Chalcis) . فمات فيها بعد سنة وهو في الثالثة والستين من عمره .

٢ - آثاره

'بعد أرسطو مؤلفاً مكثراً كاستاذة افلاطون لم يترك لنا إلا طرفة ،
ولا مذهبا من مذاهب الفلسفة والاخلاق إلا عالجها ، ولا نظاماً اجتماعياً
إلا تناوله بالدرس والنقد . فله مؤلفات في الطبيعة وما بعد الطبيعة والنفس
والاخلاق والسياسة والخطابة والحیوان .

وتقسم مؤلفات أرسطو الى قسمين : مؤلفات الشباب ومؤلفات الكهولة .
فأما مؤلفات الشباب فقد ضاعت جميعاً ولم يصلنا منها إلا اسمائها
وبعض شذرات او مقتطفات منها . وهي تقع في نحو سبع وعشرين
محاورة يرى شيشرون وكوتيليان انها تضارع محاورات افلاطون . وهذه
المحاورات هي التي قامت عليها شهرة أرسطو في الزمن القديم لحسن
اسلوبها وبساطة معانيها وقربها من اذهان الجماهير .

وأما مؤلفات الكهولة فقد بقي معظمها . وهي مؤلفات تعليمية ليس
للحوار فيها نصيب . فهي كتب فنية جافة دقيقة ممعنة في التجريد وتخلو
من اللمعة والجمال . وقلما كان العلماء الاقدمون يشيرون اليها لصعوبتها ؛
ولعله قد كتبها في السنوات الخمس عشرة الاخيرة من حياته . ولم تكن

هذه النسخة العلمية الغنية معروفة خارج اللوقيون حتى نشرها اندرونيقوس (Andronicos) الروميسي الزعيم الحادي عشر على اللوقيون بعد ارسطو في منتصف القرن الاول قبل الميلاد . وهذه الكتب تنقسم خمسة اقسام :

أ - الكتب المنطقية ، وتسمى ايضاً الاورغانون (Organon) أي الآلة

(الفكرية) . وتشتمل على :

المقولات (قاطيغورياس)

العبارة (باري ارميلياس)

التعليقات الاولى او القياس (اناطوطيقا الاولى)

التعليقات الثانية او البرهان (اناطوطيقا الثانية)

الجدول او المواضع الجدلية (طوطيقا)

الاغاليط (سوفسطيقا)

ب - الكتب الطبيعية ، وتشتمل على :

السماع الطبيعي او جمع الكيان

كتاب السماء

الآثار العلوية

الكون والفساد

في النفس

في الحس والهمسوس

في الذكر والتذكر

في النوم واليقظة

في الاحلام

في تعبير الرؤيا

في طول العمر وقصره

في الحياة والموت

في التنفس

في علم الحيوان
في أجزاء الحيوان
في حركة الحيوان
في توالد الحيوان

ج - الكتب الميتافيزيقية او العلم الإلهي او كتاب الحروف ، وهي
اربع عشرة مقالة مسماة بأسماء الحروف اليونانية .

د - الكتب الاخلاقية والسياسية ، وتشتمل على :

الاخلاق الى نيقوماخوس

الاخلاق الى يوديموس

الأخلاق الكبرى

كتاب السياسة

نظام الاثينيين

هـ - الكتب الفنية

في الشعر

في الخطابة

هذا وتذكر لأرسطو ايضاً كتب اخرى قد أثبت للنقد الحديث انها
منحولة ، ومع ذلك فقد كان لها أثر كبير في تطور فلسفة ارسطو في
القرون الوسطى كلها . منها :

اثولوجيا ارسطوطاليس (او كتاب الربوبية)

كتاب العلل

كتاب العالم

كتاب المناظر

كتاب الخطوط

كتاب التفاحة

وصلت للفلسفة اليونانية الى اعظم درجة استطاعت ان تبلغها عند افلاطون وأرسطو . فذهباهما يتلان قمة الشعور بالذات ، وفيها نجد الطابع الاساسي للروح اليونانية وقد تجلى بأجلى مظاهره . وعلى الرغم من انها عبريان فذان يصدران عن روح واحدة ويعبران عن اعلى صورة يمكن لتفكير ناضج مستقل شاعر بذاته ان يصل اليها ، إلا أن ذلك لا يمنع - وهذه طبيعة كل تفكير مستقل ناضج - ان تظل بينها فروق اساسية لا يستهان بها . فبينما كان افلاطون يُخلِّق في عالم سام من الروى والأحلام ويتخذ من المثل اساساً للوجود الحق ، اذا بأرسطو يتشبث بدنيا الواقع والحس فينكر عالم المثل وينظر الى الطبيعة نظرة علمية مدققة يسير فيها بمنطق تدريجي متسلسل لا قفزة فيه ولا طفرة . فإلى ارسطو انما يعود الفضل في تنظيم الفلسفة اليونانية وتوزيع العلوم منها وإيجاد المنطق مرتباً منظماً له أسسه وقوانينه ، حق لقب من اجل ذلك كله بالمعلم الاول .

لقد كانت فلسفة افلاطون فلسفة غضة حائلة تثير الحب والإلهام وتحرك المشاعر للفياضة والوجد العاشق العميق . انها فلسفة محبة الى النفوس ولكنها تجاني العقول . فهي فلسفة نشوى عطرة ينفوح اريجها وينتشر شذاها فتطيب بها النفوس وتبتهج بها القلوب . ولكنها تكاد تصدم الأذهان كأن العقل منها في عقال .

ولست كذلك فلسفة ارسطو . فهي فلسفة منطقية طويلة النفس ، كل شيء فيها يجري في دقة باردة ويدور على منوال التجريد ، فيستقصي الفكرة من الفكرة ويتبعها في مدتها وجزرها ويسير وراءها في دوراتها الضيقة ومنعطقاتها المتعرجة .

وهي ايضاً فلسفة واقعية تقبض على الوجود الحسوس بكلتا يديها

وتلشب فيه اظفارها ، وتنفذ في اغواره ومساربه بأقصى ما تستطيع من التحليل والعمق والأصالة ، في نظام محكم من للتصورات التي يأخذ بعضها برقاب بعض .

وهي أخيراً طلب دائم للمقول الذي هو شغلها الشاغل ، لتقيم صرحاً شامخاً لا يفارق الأرض ، قواعد أوليات العقل وبيدهاته ، ولبناته الوقائع المحسوسة ، وملاحظه للبرهان والاستدلال ، وعليته كل ما يمكن امتغلاصه من ذلك من نتائج وأوضاع قوامها التجريد . فالتجريد هنا له معنى غير نمناه عند افلاطون . فهو عند افلاطون المبدأ والنهاية . انه عالم حقيقي واقعي ، بل هو الحقيقة القصوى التي لا حقيقة غيرها والتي يستمد منها كل وجود مبرر وجوده ، وما العالم المحسوس سوى ظل له وشبح من اشباحه . وأما عند ارسطو فإن التجريد العقلي تابع للوجود الحسي ونتيجة من نتائجه لا وجود له إلا بوجود العقل . انه ظل لعالم المحسوس وشبح من اشباحه . انه الأريج الذي لم يكن ليفوح لولا الزهرة على الأرض . لما ان تدبل الزهرة ونجف حتى يتبدد الأريج وتنفو الریح . وهذه المثابة فإن الأريج معلول للزهرة وأثر من آثارها عند ارسطو ، لكنه هو علة لها ومبرر وجودها عند افلاطون . وبعبارة أخرى ، ان المقول شرط للمحسوس عند افلاطون ، ولكنه مشروط به عند ارسطو . فشتان بين مشرق ومغرب .

ورغم ذلك فان ارسطو لم يتخلص من سيطرة افلاطون بل ومن روح الفكر اليوناني الذي يقدم المقول على المحسوس . فقد ظل المنطقي عنده أول من العيني ، وفهم الأشياء بطريق التفكير أبجدي منه بطريق الحس . وهذا هو السبب فيما نرى في فلسفته هو — رغم الفارق الكبير بينها وبين فلسفة افلاطون — من جود وبعد عن الواقع كلها الضريبة التي كان لا بد له ولأستاده من قبله ولسقراط من قبلها ايضاً ان يدفعوها ثناً لعشق العقل والإيمان بالعقل وعبادة للعقل ، بما أورث للقرون الوسطى

اللاتينية عقماً في التفكير وتعلقاً بالأشكال والصيغ الفارغة واهتماماً بالجدل
والمناقشات الجوفاء .

وعلى كل حال ان العلم إنما يدين لأرسطو لا لأفلاطون . ولو انه لم
يورثه إلا المنهج قناهيمك به فضلاً . فهو إرث لو تعلمون عظيم ! فمنهج أرسطو
في البحث واستخلاص الحقائق وتحصيلها منهج قرّ خصب خالداً ، قادر على
الخلق والإنتاج والمطاء اذا أحسن استغلاله ^(١) ، وإلا أورث جدلاً عظيماً .
ان الحقائق التي انتهى اليها قد فقدت قيمتها العلمية ، ولكن المنهج الذي
التزمه في الوصول اليها يظل خالداً لا تبلى جدته ولا تضعف حلوته .
فهو مصدر إلهام دائم لكل ذي عقل مبدع وذهن منتج وفكر خلاق .

والخلاصة ان أرسطو جاء ليحدث من غلواء النزعة المثالية عند افلاطون
ويضع اصول المنهج المادي الذي لا يزال نستلهمه في البحث وغزو الطبيعة .
وبذلك كان أرسطو على رأس تيار عظيم الأهمية في تاريخ الفكر الانساني
عامة والفلسفة اليونانية خاصة . لقد كانت فلسفة أرسطو غنى من حاجة
كبيرة ايام كان للفكر يجمع شتات نفسه ويبحث عن أداة تساعد على
الانطلاق والتطور . ولكن هذه الأداة أصبحت بعد أرسطو — وعلى
درجات متفاوتة تختلف باختلاف الزمان والمكان — عقبة كأداء تعوق كل
تطور وانطلاق . لقد نسي الناس روح فلسفة أرسطو ونزعته المادية ومنهجه
العلمي الدقيق وتعلقوا بقوالب جامدة وصيغ فارغة جثمت على الصدور
واستنزفت قوى الفكر وطاقاته في جدل عقيم لا يغني من الحق شيئاً .

١ — لقد أحسن العرب والمسلمون — كما سنرى — استغلال هذا المنهج وذهبوا في ذلك الى
غاية المدى ، فمظمت الحركة العقلية بينهم واتسع نطاقها ، حتى انه لم يأت بعد هذه الحركة
العلمية من مثيل لها في التاريخ إلا حركة النهضة العلمية في أوروبا . وهذا المعنى فان كلمة (قرون
رسطى) لا تنطبق على العرب ابداً بل تعبر انطباقها على اللاتين .

ولولا الثورة على هذه القوالب والانتفاض على تلك الصيغ لبئسنا ندور في
فلكما الى يوم يُبعثون !

٤ - تصنيف العلوم عند ارسطو

يُعزى الى ارسطو تقسيم العلوم الى نظرية وعملية . ولكن كثيراً من
الشرّاح معتمدين على اشارات وردت في « الطوبىقا » ، وفي « الاخلاق الى
نيقوماخوس » انما يقسمونها الى ثلاثة اقسام رئيسية هي : العلوم النظرية
والعلوم العملية والعلوم الفنية او الشعرية . اما نحن فسنختار هنا التقسيم
الاخير لأنه أوعب وأكثر دلالة على مفهوم العلم عنده .

اولاً ، العلوم النظرية ، وهي العلوم التي انما تكون غايتها طلب
المعرفة للمعرفة . وهي تتناول الوجود من ثلاث جهات :

ا - من حيث هو وجود بإطلاق ، وهو ما لا يحتاج موضوعه في
وجوده المنطقي ولا في وجوده الخارجي الى المادة ، وذلك كالحرك الاول .
وهذا هو علم ما بعد الطبيعة او العلم الاعلى او العلم الإلهي او الفلسفة الاولى .

ب - ومن حيث هو مقدار وعدد ، وهو ما احتاج موضوعه في وجوده
الخارجي - دون المنطقي - الى المادة ، كالمربع والمثلث للنظرين مثلاً .
وهذا هو العلم الرياضي ، ويقال له ايضاً العلم الأوسط . وقد اشتهر من
فروعه منذ القدم ولا سيما منذ العصر الاسكندراني : الحساب والهندسة
والفلك والموسيقى .

ج - ومن حيث هو متحرك ومحسوس ، وهو ما احتاج موضوعه في
حدوده ووجوده الى المادة ، أو ما افترق موضوعه في كلا وجوديه : المنطقي
والخارجي الى المادة ، كالجسم مثلاً . وهذا هو العلم الطبيعي او العلم الأدنى
او العلم الاسفل . وهو يشمل علم الطبيعة والآثار العلوية والكون والفساد
وعلمي النبات والحيوان وعلم النفس . وقد يلحق به علم الطب ايضاً .

أما علم الكيمياء فلم تكن لليونان عناية به بحسب الموروث عن الفلسفة
الارسطوطاليسية ، وكانت له نشأة أخرى مختلفة .

ثانياً ، العلوم العملية ، وغايتها تدبير أفعال الإنسان بما هو إنسان .
وهي تشمل أولاً ما يكون موضوعه أفعال الإنسان الفرد ثم ما يكون
موضوعه أفعال الإنسان في المنزل وأخيراً ما يكون موضوعه أفعال
الإنسان في الجماعة . وتبعاً لذلك تنقسم العلوم العملية ثلاثة أقسام :

أ - الأخلاق وموضوعها أفعال الإنسان كفرد .

ب - تدبير المنزل وموضوعه أفعال الإنسان في الأسرة .

ج - السياسة وموضوعها أفعال الإنسان في داخل الجماعة .

ثالثاً - العلوم الشعرية ، وغايتها تدبير أقوال الإنسان وهي تتناول
هذه الأقوال من حيث إيقاعها في النفس أو من حيث قوة تأثيرها في
الخيال أو من حيث إقناع العقل بها . وتبعاً لذلك تنقسم العلوم الشعرية
ثلاثة أقسام :

أ - الشعر ، وموضوعه أقوال الإنسان المنظومة .

ب - الخطابة ، وموضوعها أقوال الإنسان التي تثير الخيال .

ج - الجدل ، وموضوعه أقوال الإنسان مرتبة بحيث تحقق اقتناعه .
والجدل هو بداية المنطق عند أرسطو .

وأشرف هذه العلوم جميعاً إنما هي العلوم النظرية لأنها كمال العقل ،
والعقل أعلى قوى الإنسان . وأشرف العلوم النظرية هو علم ما بعد
الطبيعة لسمو موضوعه وبعدده عن التغير . وهذا هو سبب تسميته بالعلم
الأعلى . والفلسفة عند أرسطو تتناول هذه العلوم الثلاث جميعاً وتدخلها في
إطارها .

ونحن في كلامنا على فلسفة ارسطو لن نعرض لجميع هذه العلوم ، بل سنجتزئ ببعضها فقط . وفي عرضنا لهذا البعض لن نسير وفق الترتيب السابق لأنه يسير من المعقد الى البسيط ، بينما الأسلم ان نتبع طريقاً أكثر تدرجاً مع طبيعة الفكر ، فنسير من البسيط الى المعقد فالأكثر تعقيداً . وهذا ما سنفعله الآن . وسنضطر الى البدء بموضوع جديد لم يرد في التصنيف لأنه مدخل الى سائر الموضوعات الأخرى ولتشابكه معها جميعاً ألا وهو نظرية المعرفة . ولذلك سنسير وفق الترتيب التالي :

(١) نظرية المعرفة (٢) المنطق (٣) الطبيعة (٤) النفس (٥) ما بعد الطبيعة (٦) الأخلاق (٧) السياسة .

٥ - نظرية المعرفة

يفرق ارسطو في نظرية المعرفة - كأستاذه افلاطون قبل - بين الظن واليقين . فالمعرفة التي يحیی بها الحس انما هي « ظن » فغسب ، وأما المعرفة الحقيقية فهي تلك المعرفة التي تصل الى مرتبة اليقين . ولكن كيف يتحقق اليقين المنشود عند ارسطو ؟ انه يتحقق اذا كانت المعرفة التي نصل اليها تازم لزوماً ضرورياً عن مقدمات سبقتها تكون هي ايضاً قد وصلت الى مرتبة اليقين . وهي لا تصل الى هذه المرتبة إلا اذا كانت بدورها تازم لزوماً ضرورياً عن مقدمات سبقتها . وهكذا دواليك حتى نصل في نهاية السلسلة من بناء للمعرفة الى ما يطلق عليه اسم « المبادئ الأولى » وهي مبادئ واضحة بيّنة بذاتها تُعرف بالحدس او الإدراك المباشر . وما لم تكن الحقيقة الأولى حدسية ، وما لم يكن يتتج عنها يلزم لزوماً ضرورياً ، فلا يقين .

هذا وإن مبدأ المعرفة وأصلها عند ارسطو انما هو الإحساس المباشر

بشيء حاضر في الحال بوصف بأنه جزئي ، أي ان المعرفة عنده تبدأ دائماً من التجربة الحسية المباشرة . فهذه التجربة هي مصدر كل معرفة .

ويحذر بالذكر ان ارسطو لا يقول بأفكار سابقة بالمعنى الشائع لهذه الكلمة اليوم ، بل انه لينكر حتى الافكار الفطرية التي سيقول بها ديكارت فيما بعد . وبذلك كان ارسطو مؤسساً للمذهب المعروف باسم « المذهب الحسي » ، ومع ذلك فهو مضطر الى القول بنوع من المبادئ الضرورية ، او المبادئ الاولى ، وإلا لتسلسلت المعرفة الى غير نهاية . فالذهن ليس صفحة بيضاء بكل معنى الكلمة ، ففيه استعداد مما للمعرفة يرتبط بطبيعة ذهن ذاتها ، ويظهر هذا الاستعداد فيه في صورة البديهيات الاولى .

واذا كان للحس عند ارسطو كل هذه الأهمية ، فما وظيفة العقل اذن ؟ ان ارسطو رغم انه زعيم المذهب الحسي فقد كان عقلياً جداً اكثر مما يتبادر الى الأذهان . كما ان افلاطون رغم مثاليته المتطرفة لم ينكر دور الحس . فالحس عند كليها لا غنى عنه ، لأنه يعطينا المادة الخام للمعرفة ، لكنه انما يعطينا إياها معلومات مفككة لا صلة بينها ، فلا بد من تدخل العقل لتنظيم هذه للمعلومات وربطها بعضها ببعض ، واستخلاص ما يمكن استخلاصه منها ، باتباع قواعد معينة لا بد من معرفتها ولا يمكن الوقوف عليها إلا بدراسة المنطق .

٦ - المنطق

مرّةً معنا ان ارسطو كان في مؤلفاته الاولى يستخدم طريقة الحوار ، كما كان يفعل سقراط وأفلاطون بل وكما كان متبعاً منذ عهد الايليين . هذه هي طريقة الحوار او الجدل المبني على اساس «مسلم من الخصم» . لكن سرعان ما تبين ارسطو ان هذه الطريقة لا تؤدي الى اليقين ، وذلك لأنها لا تؤسس على مقدمات واضحة بينة بذاتها ، وإنما هي تؤسس على آراء

الناس المشهورة وأقوالهم الدائمة ومأثوراتهم المتوارثة التي لا تصل إلى مرتبة اليقين . لكن هذه الطريقة - على ما بها من نقص - يمكن تقويمها وإيجاد القواعد المنطقية التي تجعل منها أداة صالحة للوصول إلى اليقين . هذه هي بداية المنطق عند أرسطو .

كثيراً ما يقال إن أرسطو هو أول من اعتمد إلى القوانين التي يسير عليها الفكر حين الاستدلال والاستنباط ، وإنه بالتالي هو الذي وضع علم المنطق وحدد قواعده ورتب أجزائه .

وهذا القول لا يمكن قبوله على إطلاقه ، لأن الاكتشافات الحديثة قد أثبتت أن شعوب الشرق ، ولا سيما الصينيين والهنود ، قد عرفوا المنطق في كثير من تفاصيله وسبقوا إليه أرسطو بزمان بعيد . فإذا أضفنا إلى هذا أن سقراط هو أول من اكتشف - من بين اليونان - الحد الكلي والبحث في تكوين التصورات ، وأن أفلاطون قد عني إلى جانب ذلك بالبحث في الاستقراء والقسم المنطقية ، تبين لنا من كل ذلك أن أرسطو إنما هو منظم المنطق ومكمله ، ولا يصح حده واضعاً له ومؤسساً إلا بشيء من التجاوز والتعريض .

وسواء كان أرسطو واضع المنطق أو جامعاً فقد كان مهتماً به وبنظرية المعرفة للرد على السوفسطائيين ولتنظيم الفكر الإنساني . فالمعلومات الحسية والمعلومات العقلية الأولية والثانوية التي تُكتسب بمراعاة الأصول المنطقية هي حقائق قاطعة . ولهذا أجاز في البرهان - الدليل القاطع في مصطلح المناطق - استعمال المحسومات والمقولات معاً .



هذا ويقدم لنا المنطق الآلة التي تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ وترشده إلى الصواب . ومن هنا فقواعد المنطق عند أرسطو مقدمة للعلوم أو آلة لها

ولذلك كان يسمى « اورغانون » (Organon) أي الآلة . ولم يطلق أرسطو اسم المنطق على هذه الابحاث وإنما هو استخدم كلمة « التحليلات » (Analytiques) أي تحليل الفكر إلى استدلالات ، والاستدلال إلى أقيسة والقياس إلى عبارات وحدود . أما كلمة « منطق » فقد وردت في عصر شيشرون بمعنى « الجدل » إلى أن استعمالها الإسكندر الأفروديسي بمعنى المنطق .

وقد انطلق أرسطو في معالجته لهذا العلم كما قلنا من الجدل الذي كان شائعاً بين اليونان القدماء ولا سيما بين السوفسطائيين والذي جعل منه سقراط وأفلاطون أساساً للبحث الفلسفي . فمن خلال مناقشته لأساليب اللغة ودلالاتها وضع كتابه المعروف باسم « الطوبيقا » (Topiques) أو « المواضع الجدلية » وفيه يلاحظ بمنتهى سداد الرأي أن هذا الجدل لا يؤدي إلى نتيجة مرضية ولا يفضي إلى اليقين . وما ذلك إلا لأنه يستخدم قضايا ظنية شائعة كما تقدم معنا ، لا حقائق يقينية ثابتة : وفيما هو يبحث هذا الموضوع - وفي ذهنه على ما يبدو بعض عناصره الأولى التي أورثه إياها سقراط وأفلاطون وراث عقلي قديم انتقل إليه من الهنود والصينيين - اقتدحت له أصول البرهان اليقيني ووضع يده على قواعده وشروطه .



قلنا أن المنطق هو علم القواعد التي تجنب الإنسان الخطأ في التفكير وترشده إلى الصواب . فموضوعه أفعال العقل من حيث الصحة والفساد .

وأفعال العقل ثلاثة :

- أ - التصور الساذج ، وهو أبسطها ، ويدخل في مبحث المقولات .
- ب - التصور المركب أو الحكم ، وهو مبحث القضايا .
- ج - التصور اللازم ، وهو مبحث الاستدلال .

أ - فأما المقولات فهي أعم أنحاء الوجود أو هي الأجناس القصورى للوجود ، وقد جعلها أرسطو عشرة وهي :

الجوهر (مثل انسان) والكم (مثل خمسة كتب) والكيف (مثل أبيض) والإضافة (مثل نصف) والمكان (مثل البيت) والزمان (مثل أمس) والوضع (مثل جالس) والملك (ذي مال) والفعل (مثل قطع) والانفعال (مثل انقطع) .

هذه هي المقولات بحسب ترتيب ارسطو لها . فهي كما نرى كل ما يمكن ان يقال عن الوجود او الجوهر ؛ فالجوهر هو المقابل لجميع المقولات الاخرى ، والمقولات امور مضافة اليه او مستندة او مقولة ، اي انها محمولات ، وبتمثيل أدق المقولة هي معنى صكلي يمكن ان يدخل محمولا في قضية ..

ب - وأما القضية فهي العبارة او الجملة التي اذا سمعناها قلنا لصاحبها انه صادق او كاذب . وعناصرها الموضوع والمحمول ولفظة دالة على نسبة بينها تسمى الرابطة . وقد تطوى هذه الرابطة فتسمى القضية ثنائية كقولنا «سقراط فان» ، وقد تعلن فتسمى القضية ثلاثية كقولنا «سقراط هو فان» .

وقد انحلت القضية عنده صورة واحدة هي القضية التي تلعب صفة^١ ما او فعلا ما الى موصوف او فاعل معين ، وتلك هي القضية الجملية . اما أنواع القضايا الاخرى المعروفة في المنطق كالقضية الشرطية والقضية الانفصالية ، فلا يكاد ارسطو يذكر عنها شيئا ، وكل ما أورده في ذلك إنما هي اشارات غامضة لا غناء فيها . وإذن فالموضوع الاصلي في بحثه هو القضايا الجملية . وقد بحث فيها من جهة الكم^(١) ومن جهة الكيف^(٢) فانتهى الى وجود اربعة أنواع من القضايا :

١ - اي من حيث عدد الافراد الذين تنطبق عليهم .

٢ - اي من حيث السلب والإيجاب .

الكلية^(١) الموجبة مثل كل س هو ص .

الكلية السالبة مثل لا س ص .

الجزئية^(٢) الموجبة مثل بعض س ص .

الجزئية السالبة مثل بعض س ليست ص .

وقد رمز الاوروبيون لهذه القضايا بالحروف (a, e, i, o) وهي عناصر الاستدلال .

ج - وأما الاستدلال فهو الانتقال من الأشياء المعلومة المسلم بصحتها الى أشياء أخرى داخلة تحت هذه الأشياء المعلومة . والاستدلال هو الجزء الرئيسي من منطق ارسطو ، سواء ما تعلق منه بالقياس او البرهان .

فأما القياس فهو قول مؤلف من قضيتين^(٣) اذا سلمنا بهما لزم عنها لذاتها قول ثالث بالضرورة يسمى نتيجة . مثل :

كل انسان فانٍ (مقدمة كبرى) .

سقراط انسان (مقدمة صغرى) .

سقراط فانٍ (نتيجة) .

وينبغي أن نلاحظ هنا ان القياس الارسططاليسي لا يفيد إلا في بيان ارتباط قضية بأخرى ولكنه لا يفيد في اكتشاف حقيقة جديدة ، وذلك لأن النتيجة التي يصل اليها متضمنة في المقدمة الكبرى . فقولنا مثلا « سقراط فانٍ » هو نتيجة مندرجة في قياس مقدمته الكبرى ككل انسان فانٍ . فالقياس الارسططاليسي اذن لا يأتي بم جديد . وهذا أهم نقد

١ - الكلي هو ما يدل على كلفة كقولنا : مدينة . والكليات خمس : الجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاسة ، والسر من العام .

٢ - الجزئي هو ما يطلق على شيء واحد معين كقولنا : طرابلس .

٣ - تسميان مقدمتين احداهما كبرى والثانية صغرى .

وجه لمنطق ارسطو . فهو منطق صوري انما يهتم فقط بانسجام الفكر مع نفسه دون مراعاة لتطبيقاته في الخارج .

هذا هو القياس ، وأما البرهان فهو استدلال مبني على مبادئ ضرورية وأوليات عقلية ، او هو قياس مقدماته صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها . ومعنى قولنا «صادقة أولية يقينية» ، انها تنكشف للذهن انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك . فهي لا تكون مستمدة من استدلال سابق بل تعرف بالحدس العقلي المباشر . والفرق بين القياس والبرهان ان القياس مجرد آلة لإقامة البرهان وليس برهاناً بالفعل .

والأوليات اليقينية او المبادئ الضرورية البيئة بذاتها هي كقولنا ان الشئين المتساويين لشيء ثالث متساويان فيما بينهما . ومنها ايضاً العلوم المتعارفة وهي قوانين الفكر العامة التي تدخل في اي تفكير سليم كبداً الذاتية او الهوية (أ هي أ) ومبدأ عدم التناقض (أ ليست لا أ) ومبدأ الثالث المرفوع (س اما ان تكون أ او لا أ) فهي لا تستنبط من نتائج اخرى غير ذاتها ولكنها أوليات في العقل ضرورية لا بد منها لكي يكون التفكير متسقاً مع ذاته . ومن هذه المقدمات اليقينية ايضاً التعريفات الاولية للرياضة وغيرها من العلوم . فقد افترض ارسطو ان لكل علم من العلوم مبادئه وأوليائه الخاصة به ، ولا يمكن قيام العلم إلا بها ، كالمصادرات والتعريفات والاصول الموضوعة في هندسة اقليدس مثلاً .

من هذه الأوليات اليقينية على اختلاف انواعها يمكن للمرء ان يسير بطريق البرهان او القياس البرهاني فيصل الى نتائج برهانية يقينية لا ريب فيها ، ما دام ملتزماً بقواعد الاستدلال الصحيح .

هذا النوع من الاستدلال البرهاني يفيد العلم اليقيني لأنه صادر عن مبادئ كلية يقينية . ولكن اليقين الكامل لا يتوفر في المقدمات دائماً .

ففي أكثر الأحيان يعتمد الناس في تفكيرهم على استدلال مبني على مقدمات
طنية وآراء محتملة ، ويطلق أرسطو على هذا النوع من الاستدلال اسم
الجدل أو الديالكتيك .

وهناك أخيراً نوع من الاستدلال المبني على مقدمات كاذبة أو اغاليط
تحدث من سوء استعمال اللغة أو التلاعب بالألفاظ أو التعميم في الأقيسة .
وهذا هو الاستدلال السوفسطائي ، ويقال له أيضاً السفسة أو المغالطة .

٧ - الطبيعة

يختلف أرسطو عن افلاطون في انه - كما قلنا مراراً - فيلسوف واقعي ،
أي ان الوجود المادي مقدم عنده على الوجود العقلي وأن الوجود العقلي
مشتق من الوجود المادي . بينما يذهب افلاطون الى ان الوجود العقلي او
عالم المثل مقدم على الوجود المادي وإلى ان الوجود المادي مشتق من
عالم المثل . فها اذن يقفان في الفلسفة على طرفي نقيض .

هذا ولا يمكننا ان نتناول هنا جميع اجزاء الفلسفة الطبيعية عند
أرسطو فحسبنا منها المباحث الخمس الرئيسية التالية :

(أ) مبحث الحركة (ب) مبحث الة (جـ) مبحث المكان (د) مبحث
الزمان (هـ) مبحث الكون .

(أ) الحركة . - فالوجود الحقيقي عند أرسطو إنما هو الوجود الطبيعي ،
أي الوجود المادي المتحرك حركة محسوسة . فالحركة هي أهم شرائط
هذا الوجود . اما المذاهب التي تلغي الحركة - كالذهب الأيلي مثلاً
فكلها في رأي أرسطو مذاهب ضد الطبيعة . اذ لا وجود للطبيعيات ولا
لأي علم آخر إلا بافتراض الحركة ، وإلا كان العلم بمتناً . فالذين يقولون
بالثبات الدائم إنما هم في الحقيقة يجعلون العلم بمتناً ، لذلك فهم يعرفون
بما لا يعرفون .

فالحركة شيء ثابت ضروري لقيام العلم ، فضلاً عن أنها أمر واضح في التجربة الحسية لا سبيل الى فكراته او المكابرة فيه ، بل لا جدوى في البرهنة عليها لأن توضيح الواضح من المشكلات . فلا شيء أوضح من الحركة . واذا أردنا البرهنة عليها كان لا بد لنا من اللجوء الى ما هو أقل وضوحاً منها ، اي لا بد من البرهنة على ما هو واضح بما هو غامض .

هذا وتقع الحركة عند ارسطو في اربع مقولات : مقولة الجوهر والسكم والكيف والمكان .

فالحركة من حيث مقولة الجوهر هي حركة التغير او حركة ^(١) الكون والفساد . ومن حيث مقولة السكم هي حركة الزيادة والنقصان . وهي من حيث الكيف حركة الاستحالة . اما من حيث المكان فهي حركة النقلة . والفرق بين حركة الكون والفساد وحركة الاستحالة ان حركة الكون والفساد تتعلق بالصفات الذاتية للشيء ، ففيها يحلّ موجود محل آخر ، اي ان الحركة فيها إنما تتم بين نقيضين . وأما حركة الاستحالة فلا تتعلق بالصفات الذاتية بل بالصفات العرضية ، ففيها يحلّ عرض محل عرض آخر . فليست الحركة هنا بين نقيضين ، بل بين أعراض لا يصل الاختلاف بينها الى حدّ التناقض .

هذا وتفترض الحركة عدة أشياء . فهي تفترض أولاً موضوعاً وطرفين وعلة . إذ لا بد للمحركة من موضوع تقوم فيه وإلا امتنعت الحركة . وأما الحركة التي يذكرها افلاطون في «السوفسطائي» بين أجناس الوجود الكبرى فلا معنى لها ، لأنه لا موضوع لها تحلّ فيه .

وأما الطرفان فيها الاتجاه (من) والاتجاه (الى) . فالحركة تتبعه من

١ - ليس لأرسطو رأي واحد في العلاقة بين التغير والحركة فهو في بعض الأحيان كان يفرق بينهما ، ولكنه كان في أكثر الأحيان يميل الى الخلط بينهما .

حال القابلية أو التهيؤ إلى حال التحقق أو الوقوع ، وباصطلاح أرسطو ،
من حال القوة إلى حال الفعل . ومن هنا فالحركة عند أرسطو إنما هي
استكمال لما هو بالقوة أو تحقيق له . وهذا هو تعريفها للعام عنده .
إذ يقول :

« إن الاستكمال (أو التحقيق) لا يوجد بالقوة من حيث يوجد بالقوة
هو الحركة »

« فاستكمال للتغير من حيث هو متغير هو التغير .

« واستكمال القابل للزيادة والنقصان هو الزيادة والنقصان .

« واستكمال القابل للانتقال هو النقلة » (١) .

(ب) العلة . - وكذلك لا بدّ للحركة من علة تكون سبباً لها ، وإلا
كانت علة ذاتها . فالشيء لا يكون علة ذاته ، وإلا كان علة ومعلولاً في
آن واحد ، وهو 'خلف' .

والعلل أربع : علة مادية ، وعلة صورية ، وعلة فاعلة ، وعلة غائية .

فالعلة المادية هي المادة أو الميول أو ما منه الشيء ، كعبر الزئخام
هو العلة المادية للتمثال .

والعلة الصورية أو الصورة هي ماهية الشيء وشكله وبمجموع الخصائص
التي يتم بها كانه ، كشكل التمثال وما هو عليه .

والعلة الفاعلة أو الفاعل هي ما به يصير الشيء ما هو ، كالفتان الذي
صنع التمثال .

والعلة الغائية أو الغاية هي ما من أجله الشيء ، وهي هنا الغاية التي
قصد إليها الفتان حين صنع التمثال (٢) .

١ - Physique, III, 201 a 10 - ١

٢ - Phys. II, 194 b 21 - ٢

وقد رأى أرسطو ان هذه العلل الاربع يمكن اختصارها ورد بعضها الى بعض . فوجد ان للعلل الثلاث التي تذكر الى جانب العلة المادية (الصورية والغائية والفاعلة) يمكن ردها الى علة واحدة هي العلة الصورية . فما العلة الغائية في الواقع سوى الصورة . فالعلة الصورية تسمى علة غائية من حيث انها الصورة النهائية التي يتطلع اليها للفاعل عندما يشرع في عمله كما ان صورة الشيء مبنية دائماً على الغاية منه ، متضمنة في ماهيته . فافصل التفرقة بينها إنما هي وجهة للنظر فحسب . وكذلك العلة الفاعلة يمكن إرجاعها الى العلة الصورية ، وذلك لأن للفاعل إنما يحقق الصورة في الشيء المراد تحقيقها فيه . فالصعة التي في ذهن الطبيب هي وسيلته الى شفاء المريض . بصورة الصعة التي هي غاية الطبيب فاعلة هنا ، فهي إذن الحركة له . وبذلك تكون العلة الفاعلة جزءاً من العلة للصورية ، متضمنة في ماهيتها او قل هي نفس العلة الصورية ، وإنما ينحصر الفرق بينهما في وجهة النظر وحدهما . وهكذا فالعلة الفاعلة والعلة الغائية هما والعلة الصورية شيء واحد إذ يتردد بعضها الى بعض حتى تتحل في الشيء الى علة الصورية . وأما العلة المادية او المادة فلا تتحل الى غيرها . ولذلك ترد العلل في الموجودات الطبيعية الى عتين اثنتين فقط هما العلة المادية والعلة الصورية ، وبعبارة اوجز : المادة والصورة .

(ج) المكان . - وإذا كانت الحركة تستلزم ما يتحرك أي المادة ، وقد تحدثنا عنها ، فإنها تستلزم ايضاً ما فيه يتحرك ، أي المكان . وقد عرض له أرسطو في الفصل الرابع من كتاب « الطبيعة » .

ووجود المكان امر بدهي تدلّ عليه حركة النشئة والإستحالة وتناقب الأجسام على محل واحد ووجود الجهة : فوق ، تحت الخ .

والمكان مفارق للجسم خارج عنه ، فهو يحتوي الجسم دون ان يختلط به او يكون جزءاً منه . فهو بالوعاء شبه . وتعريفه ان يقال : « انه

الحدّ اللامتحرك المباشر للهاوي ، او كما يقول للفلاسفة المسلمون متابعين
ارسطو : « انه السطح الهاوي من الجرم الهاوي المماس للسطح الظاهر
للجسم الهاوي » .

وتتداخل الأمكنة بعضها في بعض ، كل منها يحوي الآخر ، حتى نصل
الى المكان العام الذي يحوي كل مكان ولا يحويه مكان . فالإنسان على
الأرض ، والأرض في الهواء ، والهواء في السماء ، والسماء تحوي الكون
بأسره دون ان يحويها شيء . وهكذا فالتسلسل في المكانية لا يد ان
يقف عند حد اقصى هو مكان الأمكنة جميعاً . وفي ذلك رد على زينون
وشيعته ممن ينفون وجود المكان لاستحالة ان تتسلسل الأمكنة الى غير
نهاية . فوجود الهاوي لا يستلزم بالضرورة وجود شيء آخر يحوي هذا
الهاوي ويكون هو بدوره محوياً بالنسبة الى حاور آخر اكبر منه .
وبهذا المعنى فان السماء الأولى مكان اقصى يحوي كل شيء وليس يحويه شيء .

وبعبارة اخرى اكثر ايجازاً ، يفرق ارسطو بين نوعين من المكان :
مكان خاص ومكان عام . وما ينطبق على احدهما لا ينطبق على الآخر .
للمكان الخاص او المحل هو كل مكان يلزم من وجود الهاوي فيه ضرورة
وجود شيء آخر يحوي هذا الهاوي ، كالفرقة يحويها البيت والبيت يحويه
الشارع . اما المكان العام او المشترك فهو المكان الذي لا يلزم من وجود
الهاوي فيه ضرورة وجود شيء يحوي هذا الهاوي ، كالسماء تحوي كل
شيء ولا يحويها شيء . فهي حارة لا محوية .

لذا لم يكن خارج السماء مكان اوسع منها يحويها لم يكن هناك خلاء
يكون امتداداً لها ويكون مع ذلك خلواً من كل جسم حتى من الهواء .
فلا مكان بدون جسم متمكن ، اما المكان الحالي من الجسم فهو من اغاليط
الوم . فلا مكان للكون لأن كل مكان حقيقي فمن الكون هو . ولا موجود
غير الكون . فيلزم عن هذا ان الموجود هو الملاء ، وان الملاء محدود ،
فالكون اذن متناه .

(د) الزمان . - وكما تستلزم الحركة المادة والمكان كذلك هي تستلزم الزمان حتى لتكاد تختلط به على حد قول البعض وتصيح وإياه شيئاً واحداً . فأرسطو - كأفلاطون - قد ربط الزمان بالحركة ، إلا أن الفارق بينهما أن أفلاطون يعدّ الزمان هو الحركة في ذاتها ، أما أرسطو فيعدّ الزمان مقدار الحركة . فطبيعة الزمان عجيبة غريبة ، لأن وجوده غامض بل هو أقرب إلى اللاوجود . فالمعلوم أن الزمان يتألف من الماضي والحاضر والمستقبل ، وهو لا يخرج عن أن يكون أحد هذه العناصر الثلاث ، فإذا كان الزمان موجوداً حقاً فإين عسى أن تكون عناصره ؟ إن الماضي قد فات ، والحاضر يتقضى ولا يكاد يستقر في مقامه . والمستقبل لم يوجد بعد . فهل نفهم من هذا أن الزمان غير موجود ؟ كلا . فهو أمر يقضي به الحس الظاهر الذي لا مجال إلى الشك فيه ، كما يتطلبه قانون الحركة . حتى أن هناك من يذهب - كما رأينا - إلى التوحيد بينه وبين الحركة ، وما هو من الحركة في شيء . فالحركة أنواع كثيرة ، فمنها حركة النشأة وحركة الاستحالة .. كما مرّ معنا ، إلا أنه لا يوجد سوى زمان واحد مشترك بينها جميعاً . ثم إن الحركات منها السريع ومنها البطيء ، وأما الزمان فيجري على متوال واحد ووتيرة واحدة . فهو زمان راقب مطرد يظل هو هو ، فكيف يكون الزمان حركة ؟ نعم أنه مزقبط بالحركة لازم عنها ، ولكنه ليس هو الحركة . أنه يعبر عن تسالي الحركة وتعاقيها بحسب ما قبلها وما بعدها ، غير أنه على كل حال ليس هو إياها . ومن هنا فقد عرف أرسطو الزمان بأنه « مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر » . فالزمان إذن ليس عين الحركة ، وإنما هو الجانب المحدود من الحركة ، ما يقبل العد منها .

ويتخذ أرسطو من ارتباط الزمان بالحركة دليلاً على أزليتها . فالزمان لا يمكن فهمه إلا بواسطة ما يسمى « بالآن » إذ هو يرتدّ إلى « الآن » . فالآن هو « لبّ الزمان » . أنه أشبه بحدّ يحدّ الزمان ، لأنه نهاية زمن مضى

وانتفىض وبداية زمن آتٍ . فقبل زمان وبعده زمان . وكذلك لكل زمان قبل او بعد . ولما كان لا آن إلا وكان آن قبله وبعده - إذ من المستحيل عند ارسطو وجود آن ذي صفة خاصة يصح ان يكون بداية مطلقة لزمن معين دون ان يكون في نفس الوقت نهاية لزمن آخر او يكون على العكس نهاية مطلقة لزمن معين دون ان يكون في نفس الوقت بداية لزمن آخر - لما كان الأمر كذلك فالزمان لا بداية له ولا نهاية . وكذلك الحركة لا بداية لها ولا نهاية ، لأننا لا يمكن ان نتصور المتقدم والمتأخر بغير زمان ولا زمان بغير حركة . فالحركة إذن أزلية أبدية لأنها مرتبطة بالزمان . وبذلك ينفي ارسطو فكرة حدوث الزمان والحركة ويقول بقدمها وأبديتها ، وبالتالي يقدم العالم وأبديته .

(هـ) الكون . - والكون كروي لأن الكرة افضل الأشكال ، ولأن الشكل الكروي هو الوحيد الذي يمكن للجسم فيه ان يتحرك حركة واحدة متصلة أزلية أبدية تدور في خط منحني مغلق على ذاته لا طرف له ولا حدود ولا يحتاج الى خلاء خارجه . فلا تتحقق الأزلية والأبدية إلا بالحركة الدائرية ، إذ لا اول لها ولا وسط ولا آخر ، ولا بدء ولا انتهاء . فهي الحركة الوحيدة التي تذهب من ذاتها لتعود الى ذاتها ، بينما الحركات الأخرى - كالاستقيمة مثلا - تذهب من ذاتها لتعود الى غيرها .

والكون في رأي ارسطو يتألف من مجموعة من الأفلاك المركزية المتداخلة التي يوجد بعضها في جوف بعض (sphaères concentriques) يحرك الأعلى منها الأدنى ولا يفصل بينها اي فراغ . والفلك اشبه بكرة شفافة لها قطبان يتصلان احدهما بقطب الفلك الذي فوقه والآخر بقطب الفلك الذي تحته ، بحيث ان كل فلك يتحرك بما فوقه ويحرك ما تحته ، الى ان ينتهي الامر الى آخر الأفلاك وأقربها الى الارض وهو فلك القمر .

وهكذا عندما يحرك المحرك الاول الفلك الخارجي يحرك بالتالي جميع
الأفلاك التي تحته .

والأرض توجد في الفلك المركزي الذي تدور حوله باقي الأفلاك .
وهي كرة ثابتة تقع في أسفل العالم - لأنها من تراب ، والتراب ثقيل لمكانه
الطبيعي هو الأسفل . والدليل على كرويتها ظلها المستدير على سطح القمر
عند الخسوف ، كما ان الليل على ثباتها في مركزها وعدم دورانها لا حول
نفسها ولا حول غيرها ان الجبر قدذف به الى اعلى فيعود الى نفس
المكان الذي قدذف منه ، فلو كانت تدور حول نفسها لتأثر الجبر بحركتها
ولسقط في مكان آخر ، كما انها لو كانت تدور حول غيرها لانتقلت من
مكان الى آخر في الكون ولشاهدنا اختلافاً في مواقع للنجوم الثابتة من
ليلة الى اخرى .

ويسمى الارض فلك القمر فعطارد فالزهرة فالشمس فالمرئخ فالمناري
فزحل . يضاف اليها فلك الثوابت . أما آخر الأفلاك او اقصاها فهي
السماه الاولى ويسمىها العرب بالفلك المحيط . وهو غلاف العالم ويتحرك
عن المحرك الاول ويحرك ما بعده . وأخيراً المحرك الاول او المحرك الذي
لا يتحرك او الله : ويقع على تخوم العالم . لكن ارسطو يستدرك في كتاب
(السماء) فيقول انه لما لم يكن خارج العالم خلاء او زمان او حركة
امتنع ان يوجد هذا المحرك في مكان ما او زمان ، او كما يقول الاسلاميون
انه موجود لا في زمان ولا في مكان ، ومع ذلك لا يخلو منه زمان او مكان .

ويقسم ارسطو العالم الى قسمين ، وأساس هذا التقسيم هو فلك القمر .
فهناك عالم ما فوق فلك القمر ثم هناك عالم ما تحت فلك القمر ، وكلا
العالمين متمايز عن الآخر غاية التمايز .

فأما عالم ما فوق فلك القمر - ويسمى العالم الأعلى - فيتألف من الاجرام
الساوية على اختلاف انواعها ، وتختلف مادتها عن مادة الاجسام الفاسدة

المتغيرة في عالمنا الارضي . وهذه المادة كما يذكر في « كتاب السماء » هي الاثير او العنصر الخامس ، وهو عنصر سام شريف ، يمتاز من العناصر الأربعة بأنه غير متغير وغير قابل للفساد ولا للزيادة والنقصان ، ولا يقبل من بين جميع الحركات الممكنة غير الحركة الكاملة البسيطة الخالدة ، اعني الحركة الدائرية ، بينما العناصر الأربعة او مركباتها فاسدة متغيرة متحركة حركة مستقيمة من اعلى الى اسفل او من اسفل الى اعلى بحسب ثاموس الخفة والثقل .

ويصف ارسطو الأجرام السماوية بأنها حية ، بل بأنها اكثر حياة من الانسان نفسه . ولها محركات أزلية أبدية تحركها عددها (٤٧) او (٥٥) يسميها ارسطو عقول الكواكب . وهي مغازقة أزلية أبدية تحرك هذه الأفلاك جميعاً وتستمد حركتها من المحرك الاول الذي لا يتحرك وهو الله . وتم حركة السماء الاولى او الفلك المحيط بنوع من العشق المتجه الى الله ، أي بحركة غائية بحتة . أما حركات الأفلاك الاخرى ، وهي حركات اكثر تعقيداً فتم بفعل محركات اخرى هي عقول الكواكب . ولذلك فكل شيء فيها انما يجري بنظام تام وإحكام عجيب .

وقد رجع ارسطو في تفسيره لهذه الحركات الى نظرية يودوكس (Eudoxe) الذي جعل عدد الأفلاك (٢٦) وتلميذه كليپوس (Callippe) الذي رفع عددها الى (٣٣) فنقدما ارسطو وجعل عدد الأفلاك (٤٧) او (٥٥) كما ذكرنا وجعل لها عقولاً هي مناط سيرها وحركتها .

وأما العالم الأسفل ، عالم ما تحت فلك القمر ، فهو عالمنا الارضي ، عالم العناصر الأربعة ودار الكون والفساد ، أي عالم التكوّن والتفكك ، لأنه يتألف من اربعة عناصر وكميات متضادة ، ينتج عنها أفعال متضادة : فهو عالم ناقص خسيس قوامه المادة ، إذ المادة تنطوي على إمكانات كثيرة ، وهذه الإمكانيات تؤثر فيها دوافع لا حصر لها لجعلها تتجه احياناً

الى عكس الطريق السليم . ومن هنا ما نرى فيه من شواذ لا مسوخ وأمرأى
ونقائص ، خلافاً لعالم ما فوق فلك القمر ، فإنه عالم خال من المادة القابلة
للممكنات ، ولذلك لا تجد فيه إلا النظام والقيم والخير والحق والجمال .

وأول الموجودات في عالم للكون والفساد العناصر الأربعة (الماء
والهواء والنار والتراب) وهي تتجم عن الهبول (المادة) عند اتحادها
بكيفيتين من الكيفيات الأربع (الرطب والبارد والحر والجاف) . فهذه
الكيفيات منها الفاعل ومنها المنفعل كما يذكر أرسطو في كتابه (الكون
والفساد)^(١) ، فالحر والبارد كيفيتان فاعلتان ، أما الرطب والجاف
فكيفيتان منفعلتان . ومن هنا كان كل عنصر من العناصر الأربعة الأولية
مشتلاً على جانب فاعل وجانب منفعل . ولما كانت الهبول هي العامل
المشارك بين هذه العناصر جميعاً صح أن تتعاقب عليها الاضداد بتأثير
الكيفية الفاعلة في الكيفية المنفعة وأمكن للعناصر أن تتحول بعضها الى
بعض ، لا بمحض الصدفة بل تبعاً لنظام ثابت لا يتغير .

وهذه العناصر طبقات غير مستقرة لما يلتاها من تغير واستحالة .
فلكل واحد منها فلكه الخاص . لكل منها مكان طبيعي وحركة طبيعية
الى هذا المكان إن لم يبقه عائق : النار تتجه الى أعلى ، والتراب الى
أسفل ، ومنه تتكون كتلة الأرض ، وبينها الماء والهواء . وهذه تتلامس
وتدرك طبقات بعضها فوق بعض ، فأعلاها يلامس أسفل فلك القمر
وهو أدنى الأفلاك العلوية ، وأدناها يلامس مركز العالم . غير أن هذه
العناصر قد تتحرك حركة مضادة للطبيعة بفعل العنف والقسر ، وذلك
حين تتجه بتأثير محرك خارجي في عكس اتجاهها الطبيعي ، كأن يتجه
التراب الى أعلى . وتم الحركة الطبيعية في الغالب إذا لم يقبها عائق ،

لأن مبدأ الحركة الطبيعية فيها أشبه بنزوع وقابلية للحركة نحو غاية معينة .

ومن هذه العناصر البسيطة - أي التي لا يمكن أن تتحول إلى شيء آخر أبسط منها ولكن قد يتحول بعضها إلى بعض - تتألف جميع الأجسام المركبة ، سواء كانت أجساماً جامدة أو كائنات حية . والفرق بينهما أن الكائنات الحية تتميز عن الجوامد بصفة فاعلة يتم بها التنفلي والنمو وتوليد المثل وغير ذلك . وهذه القوة هي النفس . وهي تختلف باختلاف مرتبة الحيوان في سلم الكائنات الحية . فالنفس هي أصل الحياة .

٨ - النفس

إن علم النفس تابع للعلم الطبيعي بحسب أرسطو ، بل هو الجزء الأشرف من العلم الطبيعي « فجميع الأفعال النفسية في الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخلة في العلم الطبيعي » كما يقول . لذلك كان من جهة العلوم الطبيعية . ومن أجل هذا جعلنا الكلام على النفس بعد الكلام على الطبيعة .

إن مذهب أرسطو في النفس مذهب ثنائي . فهو - كأستاذه أفلاطون ومن قبله سقراط - يقول بوجود بدن ونفس . فلم يكن واقعياً صرفاً كما كان الأقدمون ممن سبقوه ، ولا مثالياً صرفاً كبعض الفلاسفة المحدثين من المدرسة الألمانية مثلاً . وتوضح هذه الثنائية في تعريفه للنفس من أنها « كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة » . فهناك إذن نفس وهناك بدن في آن واحد . وهي تفرقة تقوم على فكرته الحسية التي تسود جماع فلسفته ، وأعني بها فكرة الهيولى والصورة . فكما أنه ثنائي في تصويره للأشياء من حيث أن كل شيء يتألف من مادة وصورة ، فهو كذلك ثنائي في مذهبه في النفس . فالبدن هو بمنزلة المادة أو الهيولى ، والنفس هي بمنزلة الصورة . وهذه الثنائية تراها تتجلى في كل فلسفته . فليس بدعاً أن

رأى في علم النفس عنده ، بل لعلها في فلسفته النفسية أولى منها في أقسام فلسفته الأخرى .

في هذه الثنائية تكون الصورة بمثابة للفعل أو الكمال بينما تكون الهيولى بمثابة القوة . فالنفس من البدن هي إذن بمثابة الفعل أو الكمال من القوة التي تستكمل به . غير أن الكمال (أو للفعل) على درجتين :

كال أول ، وهو حصول القوة أو الاستعداد في الكائن الحي . إذ النفس لا تؤدي وظائفها باستمرار ، بل تتوقف بعض وظائفها أحياناً كما في حالات النوم أو الضيوبة أو عند الطفل الرضيع مثلاً . فالكمال في هذه الحالة كال أول .

وأما الكمال الثاني فهو حصول القوة بالفعل وتحقيقها باستمرار . وبهذا المعنى فإن للنفس كال أول ما دامت لا تقارن قوتها بالفعل على نحو دائم .

وقوله « جسم طبيعي » يخرج الجسم الصناعي . فالنفس من خصائص الجسم الطبيعي وحده ، وأما الجسم الصناعي فلا نفس له .

وليس كل جسم طبيعي أياً كان يحمل فيه نفس ، بل لا بد لها أيضاً من جسم طبيعي « آلي » ، وهو الجسم الذي اكتملت آلاته وأعضاؤه ليكون قادراً على تأدية وظائف النفس .

أما قوله « ذو حياة بالقوة » فعناه أن هذا الجسم المستكمل لأداته تشريحيًا يجب أن يكون أيضاً مستكلاً لوظائفه فسيولوجياً حسب تعبيراتنا الحديثة . فلو كان جثة هامدة ، أي مكتملاً تشريحياً ، فلا يكفي لكي تقارن النفس فيه إقامتها ، بل يجب أن يكون أيضاً مكتملاً فسيولوجياً ، أي قادراً على أن يقوم بوظائفه على الوجه الأكمل .

هذا هو حد النفس عند أرسطو ، وفيه يربط بين النفس والحياة .

فالنفس هي ما يميز بين الكائن الحي من غير الحي . والعكس صحيح ايضاً
بمعنى ان الحياة هي ما يميز الكائن المتنفس (ذا النفس) من الكائن غير
المتنفس .

ومعنى هذا ان العلاقة بين النفس والبدن هي من الوثاقة والقوة بحيث
لا يمكن للنفس ان توجد مفارقة ، كيف لا وهي صورة ، والصورة لا
توجد مفارقة للهوى . وبهذا يخالف لرسطو استاذة افلاطون الذي يذهب
الى ان النفس جوهر روحي مفارق كان موجوداً قبل وجود البدن
وسيفضل موجوداً بعده ، وما وجوده مع البدن إلا لفترة قصيرة من الزمن
سيفادره بعدها الى عالمه في الملأ الأعلى .

مراتب النفوس . - والنفس ليست مخصوصة بالإنسان وحده . فإنها لما
كانت هي التي تميز الكائن الحي من غير الحي ، كان منها مراتب مختلفة
باختلاف مراتب الحياة . فهناك ثلاث مراتب من الحياة وبالتالي ثلاث
مراتب من النفوس تصاعد في نظام تدريجي يبدأ بالأبسط فالأبسط فالأقل
بساطة والاكثر تعقيداً بحيث تشمل المراتب العليا المراتب الدنيا .

فهناك أولاً للنفس النباتية او الغاذية ، وهي أبسط أنواع النفوس لأنها
موجودة في جميع الأحياء . ووظائفها التغذي والنمو وتوليد المثل ، وكل
منها 'يسلم الى ما بعده . فالتغذي يجعل الكائن الحي ينمو في اتجاه معين
وسنة معينة حتى يصل الى غايته الضرورية ويقوى على التكاسك والقيام
بالذات . والتوليد يضمن استمرار النوع ومشاركة الفرد الفسائي في الخلود
والألوهية . فكل كائن حي يرغب في تخليد ذاته « ومحاكاة ما هو أزلي
وإلهي » . وذلك « غرض جميع الموجودات الحية » .

وهناك ثانياً النفس الحساسة او الحيوانية ، ووظيفتها الاتصال بالعالم
الخارجي ونقل صورته الى الداخل . فهي تدرك للصور خالية من مادتها ،

على حين ان النفس القاذية تقبل للادة وإدخال لها في تكوين الجسم . وهذه النفس موجودة في جميع انواع الحيوانات وتخرج وظائفها بحيث تبدأ دائماً بحاسة النفس لأنها أبسط الإحساسات وتشارك في جميع الإحساسات الأخرى الأكثر تعقيداً . وبلي للنفس الذوق فالتشم فالسمع فالبصر . وكل حاسة منها تتفعل بمحسوس معين لا تتفعل بسواء . فلكل منها اختصاص في النقل الى الداخل لا يشاركها فيه أي حس آخر . فالبصرة مثلا تنقل الاشكال والالوان إذ لا تتفعل بغيرها ، والدائفة تنقل الطعوم . ولا تتعدى كل حاسة اختصاصها الى غيرها .

ولا يقتصر الامر على هذه الحواس الخمس الظاهرة ، بل هناك حواس أخرى باطنة هي الحس المشترك والحيية والذاكرة .

أ - الحس المشترك . - ويختلف عن الحواس الأخرى في انه يدرك الصفات المشتركة بين المحسوسات التي لا بد فيها من تضافر عدة حواس ؛ مثال ذلك الحركة والسكون والجوع والشكل والعدد والحجم والوحدة . كذلك هو يميز المحسوسات المختلفة من كل جنس بعضها من بعض ، فيميز الأبيض من الأسود في داخل اللون . وأخيراً نستطيع بهذا الحس ان ندرك اننا ندرك ، أي انه هو الذي يجعلنا نشعر بأننا نحس . فلو اقتصر الامر على الحواس الخمس لرأينا وممنا مون ان نشعر بأننا نرى ونسمع . ومن هذا نرى ان الحس المشترك ليس مجرد انفعال ، وإنما هو انفعال مصحوب بالإدراك . وبذلك يكون الحس المشترك أول خطوة في طريق التفكير . وهذا الحس مركزه القلب .

ب - وبلي الحس " المشترك الخفية " : وهي في مرحلة وسطى بين محض الحس ومحض الفكر . ذلك ان الصورة الحسية لا تزول من النفس بعد زوال المحسوس ، بل تتخلف عنها آثار تظل محفوظة بحيث يمكن استدعاؤها عند الحاجة إليها . وتتفاوت الحيوانات في الاحتفاظ بهذه الآثار ، إذ لا

توجد الخيلة في جميع الحيوانات ، بل في الحيوانات الراقية منها . والمخيلة شأن كبير في الاحلام : فمنها تلبث صور الإحساسات السابقة وتظهر في النوم . وهذه للصور لا بد منها عند تكوين المعقولات .

ج - وأخيراً الذاكرة . - وهي لا تختلف عن الخيلة إلا في نسبتها الى الزمان الماضي ، إذ عملها محصور في بحث الصور إرادياً وإعسادة تركيبها من جديد بأشكال مختلفة تلقائياً كما يحدث في الاحلام .

نحدثنا حتى الآن عن النفس النباتية والنفس الحيوانية ، وأما النفس الإنسانية او النفس الناطقة ، فيختص بها الإنسان دون الحيوان ، لأن الإنسان وحده يتميز بقوة النطق او العقل ، وهو القوة القادرة على إدراك ماهيات الأشياء والخواص العامة المشتركة بين المحسوسات التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان . فالحواس إنما تدرك الجزئيات ، أي الأعيان المحسوسة في علاقاتها الزمانية والمكانية ، فتشير اليها وتصفها بصفة : هذا إنسان أبيض ، وهذه امرأة زنجية . وأما العقل فيدرك الكلّي . فهو لا يتعلق بهذا الإنسان او ذاك ، وإنما هو يتعلق بماهية الإنسان التي تنطبق على جميع الأفراد في كل زمان ومكان .

والعقل نظري وعملي : فهو من حيث يدرك الماهيات في انفسها يسمى عقلاً نظرياً ، ومن حيث يحكم على الجزئيات بأنها خير فيقبل عليها او شر فينفر منها يسمى عقلاً عملياً .

والعقل النظري يقال بالإشتراك على درجات مختلفة ، فهناك العقل الهولاني والعقل بالملكة والعقل للفعال . والتعبيران الاول والاخير ليسا لأرسطو وإنما هما لتشرّاحه اليونان من بعده ، وقد وضعوهما بناء على ألفاظ أرسطو وروح مذهبه العام .

أ - فالعقل الهولاني إنما هو عقل بالقوة ، أي مجرد استعداد للعقل . انه يشبه صحيفة بيضاء (Tabula Rasa) خالية من الكتابة ولكنها قابلة

لأن يكتب عليها كل شيء . وكذلك العقل الهولاني (أو العقل المنفعل) فهو قابل لأن تحصل فيه المعقولات بالفعل بتأثير عامل خارجي هو بالفعل دائماً وهو مبدأ كمال أو تحقيق فيه يسمى عقلاً فعالاً ، كالنور يجعل الألوان التي كانت في الظلام بالقوة (أي كانت غير مرئية ولكنها قابلة لأن ترى بفعل فاعل) لقول يجعلها بالفعل بعد أن كانت بالقوة .

ب- وبلي العقل الهولاني للعقل بالملكة ، وهو عبارة عن العقل الهولاني وقد حصلت فيه المعقولات فأصبح بالفعل بمعنى ما بعد إن كان بالقوة ، نتيجة لاكتساب المعارف . أو قل هو في مرحلة وسطى بين القوة والفعل لأن صاحبه يستطيع استحضار معارفه متى شاء ، ولكنها ليست حاضرة أمامه دائماً . وهو من هذه الناحية فيه جانب بالقوة وجانب بالفعل . فمن حيث أنه قدرة على الإدراك قد توقرت آلتها هو بالقوة ، ومن حيث أنه تقرر بالمعقولات وأصبح المتعلق له ملكة ، هو بالفعل .

ج- وأخيراً العقل الفعال ، وهو القوة الفاعلة للإدراك ومبدأ الكمال أو التحقيق للعقل الهولاني ، أي هو الذي يخرج المعقولات من الحاديات - وهي موجودة فيها بالقوة - ويطبّع بها العقل الهولاني فيخرجها إلى الفعل ، وإلا لظل عقلاً هولانياً بالقوة ولما تحقق له الكمال . فالعقل الفعال هو بالفعل دائماً ، كالشمس هي نور بالفعل دائماً ، يجعل المرئيات التي هي بالقوة إلى مرئيات بالفعل . فلو كانت قارة ضياء وقارة ظلاماً ، أي لو لم تكن نوراً للفعل دائماً ، لما استطاعت أن تكشف الأشياء وتنقلها من مرئيات بالقوة إلى مرئيات بالفعل . هذا هو حال الشمس في المحيوسات . وكذلك حال العقل الفعال في المعقولات .

وأرسطو مضطرب غاية الاضطراب في امر العقل الفعال ، بل أنه لم يضطرب في شيء كاضطرابه فيه . فعلى حين يصرح في كتاب « النفس » بأن العقل الهولاني والعقل للفعال موجودان في النفس الانسانية ،

يصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل الهولاني ، بل وعن قوى النفس جميعاً ، وعن كل الأشياء المادية المحسوسة ، اذ يقول انه مفارق ، اي غير متمزج بمادة وليس له عضو يقوم فيه ، وانه هو وحده لا يفنى بفناء البدن لأنه خالد دائم ، بينما يقول عن العقل الهولاني انه فاسد . ولكن هذا العقل هل هو الله حقيقة كما يقول الاسكندر الافروديسي احد شراح ارسطو اليونان في القرن الثالث للميلاد ؟ أم هو العقل الهولاني كلاماً موجود في النفس الانسانية كما يقول ثامسطيوس (Thémistius) احد الشراح اليونان ايضاً في القرن الرابع الميلادي ؟ أم هو من العقول الفلكية او الجواهر المفارقة التي تحرك الاجرام السماوية كما يقول فلاسفة العرب ؟ ثم ما اصل هذا العقل الخالد ومن أين يأتي ؟ ليس في نصوص ارسطو ما يساعد على ان نجيب عن هذه الاسئلة او ان نقطع فيها برأي . فالقضية اذن غامضة ، والتموض يستتبع التموض . فأرسطو بقوله بالعقل الفعال يناقض نفسه ، لأنه يقول طرة ان القوى الحسية والعقل الهولاني تضمحل وتلتشى ولا يبقى إلا للعقل الفعال ، الذي هو قوة من قوى النفس ، و حاصل على وجود ذاتي وغير فاسد ، وأنه مفارق خالد دائم . فقوله ببقاء العقل الفعال ومفارقة الصورة البدن يحمله متفقاً مع استاذة افلاطون ، مع انه ثار عليه وانتقد آراؤه الخاصة بيوهرية النفس وحلولها في البدن ومفارقتها له بعد الموت . أم تجاه يعني ان الجزء الناطق من النفس باق وحده بعد انحلال البدن ، اما قوى النفس الاخرى ، وأما الفرد الحاصل على هذه القوى ، فإلى فناء وانحلال ، كأنما الخلود للنوع لا للفرد ، مما سيُنسب الى ابن رشد زوراً وبهتاناً ؟ مجموعة من المتناقضات يحرق بعضها بعضاً !

هذه هي مراتب النفس عند ارسطو وهذه هي قولها المختلفة . فهو لا يفرق بين انواع مختلفة من النفوس كما توهم البعض ، وإنما هو يفرق بين وظائف مختلفة لنفس واحدة . فهو يتساءل : هل تشترك النفس بكليتها

عند قيامها بوظائفها المختلفة ، أم هي تنقسم الى اجزاء يختص كل منها بنشاط معين ؟ وهو يرفض احتمال انقسامها الى اجزاء ، وإلا لماذا عسى ان تكون علة وحدتها ؟ هل يكون الجسم ؟ كلا ، لأن النفس لا الجسم هي مصدر وحدة الكائن الحي . لذلك قرأت النفس ذات طبيعة واحدة متجانسة لا تنقسم . والدليل على ذلك ان بعض انواع النباتات والحيوان اذا قطعت اجزاء ظل كل جزء منها محتفظا بجميع خصائص النفس التي في الجزء الآخر . وعلى كل حال ، فإن ارسطو حين يذكر كلمة « اجزاء النفس » فإنما يعني قواها المختلفة . واذن فلا يجوز ان 'تخضع بتقسيمه النفس نباتية وحيوانية وإنسانية . فإنما هي نفس واحدة لها وظائف مختلفة . وبذلك يختلف ارسطو عن افلاطون الذي يقول بثلاث نفوس : شهوية وغضبية وعاقلة . وأما ارسطو فإنه يقول بنفس واحدة لها وظائف متعددة ينطوي الأعلى منها على ما هو أدنى لا العكس ، بمعنى ان النفس الانسانية تنطوي على قوى النفس الحيوانية والنفس النباتية ، وأما النفس النباتية فلا تنطوي إلا على قوى النفس النباتية وحدها . وأما النفس الحيوانية فإنها تنطوي على قوى النفس النباتية والنفس الحيوانية دون النفس الانسانية . فما هو في مرتبة دنيا لا يوجد إلا وحده ، وأما ما هو في مرتبة عليا فلا يوجد إلا بوجود ما تحته . وهكذا تصاعد قوى النفس من النفس النباتية الى النفس الحيوانية الى النفس الانسانية في نظام من التماسك والترابط جميل . وبذلك يكون ارسطو اقرب الى الروح العلمي من استاذة افلاطون .

٩ - ما وراء الطبيعة

تقع دراسة ارسطو لما بعد الطبيعة في اربع عشرة مقالة 'عرفت بحروف الأيحية اليونانية من حرف ألف الى حرف لتون . ولذلك يسميها العرب « كتاب الحروف » ، وهي تبعت في الوجود من حيث هو موجود

وفي مبادئ البرهان الأولى وفي الأسس الكبرى للمعرفة العلمية ، وفيما إذا كان يصحّ وجود علم برهاني واحد يشمل جميع هذه المبادئ ، كما تبحث في الأسباب أو العلل وأقسامها وفي طبيعة الجوهر وأنواعه وفي المادة والصورة والقوة والفعل وفي علة الموجودات للقوى أو المحرك الذي لا يتحرك .

وأول ما يلاحظ المرء في هذا العرض لموضوعات كتاب « ما بعد الطبيعة » اتصالها الوثيق بنظرية المعرفة والمنطق والطبيعة وتشابكها بها تشابكاً يكاد يكون من المتعذر الفصل بينها فيه ، بل هي متشابكة في ذهن أرسطو نفسه . وفي الوجود نفسه أيضاً . فالوجود لا يعرف هذه القيود المنطقية والمعرفية ولا يفرق بين الطبيعة وما بعد الطبيعة وإنما هي الأذهان تصل بين المتصل وتفصل بين المتصل ، فتفرق وتوحد بالتحليل والتركيب ، وكل عمليات العقل إنما هي تحليل وتركيب .

فلا غرابة إذن أن يكون هناك اشتراك بين الموضوعات والمسائل التي سنعرض لها هنا في باب ما بعد الطبيعة وتلك التي عرضنا لها في أبواب أخرى من فلسفة أرسطو ، على أننا سنركز هنا بالطبع على جوانب من الوجود لم نتناولها هناك أو لم نلحظ تناولناها على وجه كانت له أهمية خاصة في سياقها هناك فلم نتمدّ له تلك الأهمية هنا .

فالوجود له جوانب لا تمّدد ولا تخصّ ، كما أن لكل جانب وجوهاً من العرض تختلف باختلاف القرائن والسياق . والذي يهمنا هنا إنما هو أن ندرس الوجود من حيث هو وجود . فالوجود معنى عام قد يدلّ على الموجودات من حيث هي مادة وحركة ، وقد يدلّ على الموجودات من حيث هي كمّ وعدد ، وقد يدلّ عليها من حيث إمكان معرفتها ، وقد يدلّ عليها أيضاً من حيث أن لها قواماً وكتلاً هما علة وجودها . فالأول هو علم الطبيعة ، والثاني هو علم الرياضيات ، والثالث هو علم المنطق ونظرية

المعرفة ، والرابع هو علم ما وراء الطبيعة . فعلم ما وراء الطبيعة هو علم الوجود بما هو موجود ، أي هو العلم الذي يبحث في وجود الوجود ، أعني كنه الوجود وما به قوامه ، أو قل هو العلم الذي يبحث في أوائل الموجودات . ومن هنا تسميته بالفلسفة الأولى . فهي أولى لأنها تبحث في مبادئ الوجود وعمله وتعمق خاصة بمعرفة الله علة الكل ، ولذلك يطلق عليها اسم العلم الإلهي . وأما تسميته بعلم ما وراء الطبيعة فهي من « ميتا » (meta) اليونانية ومعناها « بعد » أو « وراء » و « فويزيس » (phusis) ومعناها « الطبيعة » ، أي المقالات الأربع عشرة التي تلت كتب الطبيعة وجاء ترتيبها بعدها عند تصنيف كتب أرسطو . ولم يستعمل أرسطو هذه اللفظة ، بل لقد استعمل اسم « الفلسفة الأولى » و « العلم الإلهي » . ولعل أول ما ورد كلمة « ما بعد الطبيعة » عند نيقولاوس الدمشقي (القرن الأول للميلاد) الذي قد يكون استفادها من معاصره أندرونيكوس الروديسي عند تصنيفه لكتب أرسطو فوضع مقالات الفلسفة الأولى الأربع عشرة بعد كتب الطبيعة . وكلاهما من شراح أرسطو المعروفين .

وليس من الممكن هنا بالطبع أن نتناول جميع مسائل هذا العلم عند أرسطو ، بل سنقتصر منها بما يعطي فكرة وافية عنه . وأهمها في نظرنا خمس مسائل : (أ) مبحث الجوهر ، (ب) مبحث المادة والصورة ، (ج) مبحث الغائية ، (د) مبحث قدم العالم ، (هـ) مبحث الألوهية .

(أ) الجوهر . - رأينا في للتطرق أن الجوهر هو ما تحمل عليه سائر المحمولات ، وهي المقولات التسع الباقية . ولذلك فسيمان الجوهر هو أول الأشياء وأحق المقولات باسم الوجود ، إذ بانعدامه تنعدم جميع الموجودات وأما المقولات الأخرى فوجودها بالتبع لأنها حالات للجوهر ، وهو سابق عليها جميعاً ، فإنها تقوم به ، أما هو فلا يقوم إلا بذاته . ولذلك يعرفه

ارسطو بأنه ما لا يحمل على موضوع ولا يحمل في موضوع ، أي هو الشيء القائم بذاته ، والذي لا يوجد في غيره .

هذا هو المفهوم المنطقي للجوهر ، ولكن المنطق وحده لا يفي في معرفة الوجود . فيجب ان ينضم الى المفهوم المنطقي للجوهر المفهوم الوجودي ، أي تعيين طبيعة الوجود الذي ينطبق عليه المفهوم المنطقي ويكون في نفس الوقت موضوعاً للعلم الإلهي . وبهذا المعنى فإنه المفهوم الوجودي للجوهر هو ما يشير الى مفردات هذا العالم المحسوس . فهو يقال على افراد الحيوان والنبات وأجزائها والأجسام الطبيعية كالعناصر الأربعة والمعادن .. أي كل ما في العالم الطبيعي من اشياء ، كما يقال أيضاً على الكواكب كالشمس والقمر وغيرهما .

هذا هو المعنى الأول للجوهر وهو الفرد الجزئي المركب من مادة وصورة كسقراط . وهناك معنى آخر له أيضاً وهو انه يطلق على الانواع والأجناس التي يدعوها ارسطو . بالجواهر الثواني لأنها جواهر بمعنى فرعي اذا قيست بالموجود للفرد . إلا ان افلاطون في نظرية المثل يجعلها أولى الجواهر وأولى الموجودات وأجبرها بالوجود ، إذ المثل او الكليات عنده هي الوجود الحق وكل ما عداها وهم وخيال . فالوجود العقلي عنده أولى من الوجود الحسي ، وهو الموضوع الحقيقي للفلسفة ، خلافاً لأرسطو الفيلسوف الواقعي الذي يؤكد على الوجود المعيني المحسوس . فالكلي عنده رغم كونه شيئاً حقيقياً وموضوعياً ، إلا انه ليس له أي وجود مستقل . فإنما الوجود للجزئيات لا للكليات ، وكلما اقترب الشيء من الوجود الفردي كان امين في الوجود . فحين يتعلق الأمر بالجوهر بالمعنى الأخير يكون النوع امين في الجوهرية من الجنس وذلك لأنه اقرب منه الى الفرد . بينما الجنس امين في التجربة . فدار الجوهرية عند ارسطو إنما هو التحقق العيني والوجود

في الخارج ، فكيف اقارب الشيء من هذا التحقق كان امعن في الوجود وبالتالي امعن في الجوهرية . وهذا المعنى فإن الجوهر صنو الوجود .

لكن هل معنى هذا ان ارسطو ينفي ان يكون هناك جواهر مفارقة للحس وبريئة من المادة ؟ كلا فإن ارسطو رغم واقعيته يؤكد وجود ثلاثة انواع من الجواهر ، اثنان منها حسيان والآخر معقول مفارق للمادة :

فهناك أولاً جواهر حسية قابلة للكون والفساد وهي الاجسام الطبيعية . وهناك ثانياً جواهر حسية أزلية خالدة غير قابلة للكون والفساد ولا تقبل غير الحركة المكانية ، وهي الاجرام السماوية المكونة من عنصر بسيط هو الأثير .

وهناك أخيراً جواهر أزلية خالدة مفارقة للحس ولا تلتحق بها الحركة على أي وجه كان : وهي الله والمعقول المفارقة والجزء الناطق من النفس المسمى بالعقل الفعال .

ب - المادة والصورة . - رغم اختلاف ارسطو وأفلاطون في أكثر من موضع فقد أبقى على المقدمات الأفلاطونية لعدد كبير من نظرياته . ومن هذه النظريات نظرية المادة (او الهولي) والصورة . فالمعلوم ان افلاطون يقول بعالم النسل ، وهو عالم من الصورة المجردة عن المادة (او الهولي) يمتد بها افلاطون المصدر الاساسي لكل وجود مادي (او هيولاني) . فعالم الصور هو عالم الحقائق ، وعالم المادة هو عالم الأوهام . وقد أبقى ارسطو على المقدمات الأفلاطونية لهذه النظرية ولم يتنازع إلا في مبدأ المفارقة . فان افلاطون يقول ان الصور مفارقة للمادة . فهي جواهر تقوم بذاتها ولا تحتاج الى ما تقوم به غير ذاتها . فهي مبدأ كل وجود ، وكل وجود فلانها منها يستفيد وجوده . وأما ارسطو فانه ينكر هذه المفارقة إنكاراً تاماً ويقول يتلازم للصورة والمادة تلازماً ضرورياً لا مجال فيه

لفصل احدهما عن الاخرى إلا في حالة واحدة ، وهي عندما يكون الامر متعلقاً بالالوهية : فانه صورة محضة قائمة بذاتها لا تشوبها اي شائبة من المادة . وفيما عدا الالوهية فكل شيء آخر لا تتفك فيه الصورة عن المادة . فلا تفرقة بين المادة والصورة في الحالات العادية إلا في الذهن وعلى سبيل التجريد ومن أجل العلم فقط ، اما من حيث التحقق العيني في الوجود فان الطزفين يوجدان معاً على الدوام .

أجل لا وجود للصورة مفارقة للهوى ، وبالتالي لا وجود للمثل . فان أهم مسألة في نظر الفلسفة هي معرفة كيف نشأ العالم لكن نظرية المثل لا تفسر لنا هذه المسألة . فاذا سلمنا ان هناك مثلاً للانسان فكيف نشأ عنه الناس ؟ وإذا سلمنا ان هناك مثلاً للأشياء فكيف نشأت الأشياء من هذه المثل ؟

ثم ان المثل ثابتة . لذلك قد تكون علة لثبات الأشياء ، ولكنها لا تكون ابدأ علة لحركتها . فإذا كانت الأشياء متحركة فكيف دبت الحركة في الأشياء وكيف استطاعت ان تهتز اذا كانت مثلاً ثابتة ؟

وأخيراً ان المثل هي بحسب افلاطون ماهيات الأشياء . لكن ماهية الشيء يجب ان تكون متضمنة فيه لا خارجة عنه . فإذا ما فصل افلاطون بين الشيء وماهيته فقد وقع في خطأ فاحش وقلب طبائع الأشياء .

والخلاصة ان القول بالمثل او الصور المفارقة لا داعي له ، بل هو يزيد من مشاكل الميتافيزيقيا ويمهدا ، ويضيف الى عالمنا الواقعي عالماً خيالياً فيه من الموجودات الوهمية بقدر مسا في عالمنا الواقعي من الموجودات الحقيقية . ولهذا يستبدل ارسطو بفكرة الصور المفارقة للعادة صوراً ملازمة لها . ومن هنا نظريته في الصورة في مقابل الهوى . فالهوى لا توجد مفارقة كما ان الصورة لا توجد مفارقة ايضاً ، بل هما مثلاً زمان اشد

التلازم ، إلا في حال الألوهية كما تقدم معنا . وكلتاها ضرورية لوجود الأشياء . فلا المادة تستغني عن الصورة ، ولا الصورة تستغني عن المادة . ان افلاطون لم يستطع ان يتصور الهول (او المادة) بصورة شيء موجود باستمرار بل لقد قال عنها انها عدم صرف بينما يؤكد ارسطو وجودها على أساس ما نرى في الأشياء من تغير ، فالتغير لا يمكن تفسيره إلا اذا سلمنا بوجود موضوع تطرأ عليه التغيرات وتماقب . فالتغير دليل على ان هناك « ما » يتغير ، ما يقبل التغير او يقع عليه التغير . وهذا القابل شيء غير معين ، أي هو خال من أي معين ، ولكنه يمكن ان يتحقق بأي معين ، أي ان يتحول الى شيء ما ، وذلك لأن الصفات والاعراض التي تتوالى على الشيء الواحد لا يمكن القول انها تتحول بعضها الى بعض ، وإنما هي تتعاقب على موضوع ثابت يظل هو هو على الرغم مما يجري عليه من تغيرات . هذا الموضوع او هذا القابل هو ما يطلق عليه ارسطو اسم « الهول » ، وبه زحده يمكن تفسير حقيقة التغير . وأما مادة افلاطون فلا تنفي في هذا الموضوع شيئاً لأنها عدم والعدم لا يفسر شيئاً .

ولما كانت الهول مجرد قابلية واستعداد ، فهي قوة مهتأة للفعل ولكنها ليست فعلاً . انها سلب للفعل ، او قل انها لا تصبح او لا توجد بالفعل إلا عندما تحلّ فيها كيفية ما تعطىها صفاتها الذاتية وتكون ماهيتها ، وعندئذ تتجوهز ويدركها الحس . هذه الكيفية التي تحلّ في الهول هي الصورة . فالصورة هي مجموع الصفات التي تطلق على شيء ما ، لأن هذه الصفات يتمّ كمال الشيء ، فاذا حُلبت عنه لم تبقَ فيه إلا هول فحسب . وتسمى الهول أيضاً باسم « القوة » ، ويسمى الوجود في حال الهول وجوداً بالقوة ، كما تسمى الصورة باسم « الفعل » ، ويسمى الوجود في حال الصورة وجوداً بالفعل .

ولما كانت الهيولى لا توجد مفارقة فهي تتعشق الصورة دائماً كي تحلّ بها ، كما ان الصورة كي تتحقق لا بد لها من وجود الهيولى . فهناك إذن تمازج بين الهيولى والصورة لا بد منه لحصول الاشياء وتحقيقها في الخارج . لكن هذين الطرفين الضروريين لحصول الاشياء ليسا على درجة واحدة من الأهمية . فالوجود الحقيقي عند أرسطو إنما هو وجود الصورة لا الهيولى ، بينما وجود الهيولى أدنى مرتبة بكثير من وجود الصورة ، وذلك لأن الوجود بالفعل أعلى مرتبة من الوجود بالقوة ، والهيولى كما مر معنا وجود بالقوة ، بينما للصورة وحدها هي وجود بالفعل . وليس معنى هذا انه ليس للهيولى اي وجود ، وإلا لم تحدث الاشياء .

وبما ان الصورة هي ما يجعل الشيء بالفعل ويتمّ به كماله ، فقد كانت الاساس في كل عملية . ومن هنا التعبير الأرسططاليسي «علة الصورة» . وليس معنى هذا ان الهيولى تخلو من اي أثر للعملية . كلا . فالهيولى علية ، ولكنها علية سلبية انفعالية . فالهيولى تنفعل بالصورة وتتقبلها ، ثم هي تعشق الصورة او هي الأقل هي شرط في ان يتوقف على وجوده لتحقيق الصورة . فهي إذن بمعنى ما علة ، وإن تكن علة سالبة .

وكل من الهيولى والصورة أزلي أبدي لم يسبقه عدم ولا يصير الى العدم ، إذ لا يمكن للعدم ان يفتج وجوداً ، كما لا يمكن للوجود ان يستحيل عدماً . لكن الصورة متقدمة على الهيولى في الشرف والرتبة وأولية الوجود .

والصورة كلية لأنها - كما تقدم - مجموع الصفات التي تطلق على شيء من الاشياء وبها يتمّ كماله . كما انها هي الأصل في الماهية . ولذلك فهي موضوع العلم . فموضوع العلم هو الكليات او الماهيات الثابتة الموجودة دائماً على نحو واحد . إذ العلم لا يُعنى بسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وإنما هو 'يعنى بمعرفة ماهيتهم' اي بالإنسان الكلي الذي هو مبدأ المعقولة والثبات .

لماهية الانسان ليست اللحم والعظم و... وإنما ماهيته انه حيوان ناطق .
فالماهية ليست مركبة من أجزاء مادية وإنما هي تتركب من علاقات
منطقية أهمها هنا الجنس والفصل .

وإذا كانت الصورة كلية فإن الهوى هي مبدأ للفرقة بين الاشياء
ومبدأ تشخصها ، وبالتالي هي الاصل في الهوية او الفردانية . فهي التي تقبل
الصورة وتستولي عليها في تكوين وجود جزئي يختلف باختلاف الأفراد .
وإذن فإن اختلاف أفراد النوع الواحد في الصفات المرضية وتمدها إنما
يرجع الى الهوى . وهكذا فما يفرق بين الاشياء بعضها وبعض - مما
يدخل تحت صورة واحدة : انسان مثلاً - إنما هو وجود الهوى فيها .
فصورة الانسان واحدة بالنسبة الى الناس جميعاً ، ولا وجه للتمييز في
الصورة بين الأفراد المشاركين فيها . وإنما يأتي التشخص او الفردية عن
طريق الهوى كما قلنا . فالهوى هي أساس للتشخص . فحيث لا توجد
هوى لا يوجد تشخص ، وبالتالي لا يوجد تمييز او فرقة .

ولهذا لا يكفّ أرسطو عن القول بأن الاصل في الهوية (او الفردية)
هو الهوى ، وحيث لا تكون هوى لا تكون فردانية ، بل تكون الاشياء
واحدة . هذا مع الإشارة الى ان أرسطو لم يتعمق معنى الفردانية ، وإنما
تركها متموجة غامضة ، حتى انها جرت عليه كثيراً من الاشكالات وأوقعته
في التناقض .



هكذا وأولى الكيفيات او الصور التي تحلّ في الهوى هي الطبايع
الاربعة : الحار والبارد والجاف والرطب . وعنها تلتأ العناصر الاربعة :
الماء والهواء والنار والتراب . وباعتلاج هذه العناصر بعضها ببعض يلسب
مختلفة تحدث مائر الاشياء .

وهناك تدرُّج في الصور والحيولات هو الأساس قيا نرى من تدرُّج في نظام الاشياء . فهناك الميولي الاولى التي هي مادة العناصر . وهناك ميولي الاجسام الحيوانية الاكثر تعقيداً . وفيما بين هذين النوعين من الميولي تتسلسل عدة هيولات متوسطة : فهناك مثلاً يعد ميولي العناصر ميولي المعادن ، ثم ميولي اجسام مركبة من هذه المعادن فهولي الاجسام الحية . وهذه الاجسام بدورها تتفاوت في تعقيدها . وهكذا دواليك .

ولمجد هذا التدرج نفسه في سلم الصور . فهي ايضاً تلتظم في الطبيعة درجات بعضها فوق بعض وتتسلسل بحسب نصيبها من الميولي او خلقتها منها . فهناك اولاً الصورة التي لا توجد إلا مع ميولي كصورة العناصر الاربعة . وهناك صورة الصور التي تقوم بذاتها دون حاجة الى الميولي وهي الله . وفيما بين هاتين الصورتين توجد باستمرار وسائط لا تقع تحت حصر .

ويمتد من هذا النظام المتسلسل أعلاه ، حيث لمجد صورة محضة لا يخاطبها شيء من المادة أصلاً . انها علة العمل او المبدأ الاول او الله . فهو صورة الصور ، الصورة الوحيدة التي توجد بذاتها مفارقة أي منفصلة عن من المادة ولواحق المادة ، وأما ما عداها فلا يتخلو من المادة ، قل حظها منها او كثر .

وهكذا فالعالم على درجات بعضها فوق بعض يتفاوت نصيبها من المادة والصورة . فما كان منها في منزلة عالية فصورته قد غلبت مادته ، وما كان منها في منزلة منخفضة فادته قد غلبت صورته . وهناك صراع دائم بين الصورة والمادة (او الميولي) ، إذ الصورة كاحر " معنا فعل او كال " ، والثاني تقتضي بطبيعتها الحركة ، وأما المادة فهي قابلة للحركة وتلقي لفاعيل للصورة . هذه هي الناحية الحركية او الدينامية في مذهب ارسطو : ففي الوجود دينامية مستمرة وحركة لا تنقطع . وبحكم هذه الدينامية فإن

الصورة لا تنفك تجذب للعالم الى اعلى ، كما ان المادة لا تنفك تجذبه الى أدنى . فحركة العالم إنما تتلخص في جهد الصورة لتشكيل المادة ، ومقاومة المادة للصورة ، وعنهما ينتج الكون والفساد في الطبيعة . فلو لا مقاومة المادة لما كان فساد ، ولو لا جذب الصورة لما كان كون . فالكون والفساد هما أداة الطبيعة لبلوغ اهدافها العليا وتحقيق غاياتها البعيدة .

(ج) الفائية في الطبيعة . - ومذهب ارسطو في الطبيعة والحياة مذهب غائي . فالطبيعة عنده ليست كتلة من الحوادث الهوجاء ، وإنما هي بمنزلة المظاهر التي يدل نظامها على انها تتجه نحو هدف معين . فكل شيء موضوع لغاية او إنما يسمى لغاية ، كما لكل عضو غاية ولكل كائن حي غاية . وعن طريق فكرة الفائية هذه نجد ارسطو دائماً يحاول ان يفسر اوضاع الأشياء ووظائف الحياة تفسيراً لا يخرج من التمسك والإبتسار .

فلقد كان يصف حركات الاجرام السماوية والأشياء بنفس العبارات التي يصف بها افعال المخلوقات الحية . فكما ان الكائن الحي يتجه الى غاية يسمى للوصول اليها فكذلك تفعل المادة الجامدة .

فإذا سئل عن السبب الذي يصيب السهم من اجله صدر الجندي مثلاً اجاب بأن المكان الطبيعي لهذا السهم إنما هو صدر الجندي العدو . وإذا سئل عن السبب في سقوط الاجسام الثقيلة على الارض اجاب بأنها إنما تسقط كذلك لتحتل مكانها الطبيعي كالفأر يبحث عن حفرة يكن فيها . وكذلك النار تصعد الى أعلى لتنتقل الى عالمها الطبيعي الشريف وهو عالم الافلاك ، كالنسر يأوي الى عشه في اعالي الجبال . فكل كائن حي وكل جسم له مكانه الطبيعي ، فإذا ترك وشأنه اخذ يفتش عنه فلا يرتاح له بال حتى يستقر فيه : فكل شيء في الطبيعة - كالإنسان - له خصائصه وإرادته وغاياته . هذه هي نظرية الانسان الاكبر والإنسان الاصغر التي سيطرت على التفكير الفلسفي القديم كله .

ومكنا فالنائية عند ارسطو ليست شيئاً خارج الكائن الجامد او الكائن الحي وإنما هي توجهه من باطن . ومعنى ذلك ان النائية عنده لا تقتصر على الكائن الواعي الذي هو الانسان بل هي منبثة في الطبيعة بأسرها . لذلك استطاعت الطبيعة ان تربط بين الوسائل والغايات بمذاق عجيب وذلك خارق يدع الانسان مبهوراً لعظم ما يشاهد .

"وهنا تبرز مشكلة جديدة في فلسفة ارسطو : لأنه اذا كانت النائية إنما تحرك الموجود من باطن وكانت هي الموجهة لعلة الفاعلة ، وكان الله غاية الغايات ، أفلا يؤدي هذا الى نوع من وحدة الوجود وحلول الله في جميع الاشياء ؟

د - قدم العالم . - وهذا الوجود قديم . فالهوى موجودة بالقوة منذ الأزل . ومهما كان البون شاسعاً بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل الذي تستمد هذه الهوى من الفعل المحض او الله ، فهي على كل حال ليست عدماً محضاً وإلا استحال ان تكون مبدأ لوجود ما بالفعل . فلها اذن بالضرورة شيء من الوجود مما انحط قدره ، ومن هنا نظرية ارسطو في قدم العالم .

فقد استبعد ارسطو فكرة الخلق وقصر فعل الله في العالم على تحريكه فقط بطريق المثلث وجعل هذا التحريك فعلاً ضرورياً لا ارادة فيه بوجه ، لا سيما وقد رأينا ان الحركة أزلية والزمان أزلي ، وكلها مفاهيم تحول دون نسبة الخلق الى الله .

ان العالم لا يحتاج الى موجد لوجوده . فكل شيء فيه أزلي أبدي لا يفتقر الى خالق يخرج به الى حيز الوجود ، وإلا لم يتحرك . فالحركة كما مر معنا لا يد لها من موضوع تقوم فيه ، والهوى هي هذا الموضوع . فلو كانت حادثة لحدثت عن موضوع ، ولكنها هي ذاتها موضوع تحدث عنه الاشياء ، وإلا لزم ان توجد قبل ان توجد ، وهو تخلف . لذلك

استعمال الحوادث المطلق ، أي حدوث الهيولى لا عن هيولى ، لا تنفصا موضوع يقوم فيه ذلك الحادث (او الحركة) . لذلك فقد ذهب بعض الفلاسفة في القرون الوسطى الى ان المخلوق ليس حركة او تغيراً ، وإنما هو فعل من نوع خاص لا يحتاج الى موضوع يقوم فيه .

وعلى كل حال ان العالم موجود منذ الأزل وسيظل موجوداً الى الأبد . وكل ما هنالك من صلة بين الله وبين الاشياء قائما هي صلة تجاور في الوجود ، بمعنى ان الاشياء موجودة كما ان الله موجود ، وإن كان وجود الله غير وجود الاشياء . والمهم ان نعلم ان الله لم يخلق العالم لأن الله ثابت يظل هو هو دائماً له نفس القدرة دائماً وليس هناك زمان أولى ان يكون بداية المخلوق من زمان آخر . إذ الازمان متساوية ونسبتها الى الله متساوية . فكيف يكون خالفاً في زمان دون زمان ، إلا ان يكون لعجز فيه او لفقدان آلة او تجديد ارادة لم تكن ، وإلا لكان هنالك ترجيح بلا مرجح . فلا خلق اذن ولا ايجاد من العدم وإنما كل شيء قديم لا اول له في الوجود . فالعدم لا ينتج وجوداً ، كما ان الوجود لا يستحيل عدماً .

والخلاصة ان الوجود موجود وليس هنالك من يسلبه الوجود ، كما ان العدم معدوم وليس هنالك من يخرج به الى الوجود . فالوضع الوجودي او اللاوجودي للأشياء لا يُمس ، وإنما هي الصور والأشكال التي تمس . فالوجود يظل كما هو ، وإنما هي الصور تظهر ثم تفسد وتختفي لتعمل محلها اخرى في دوامة مستمرة لا غاية لها ولا انتهاء .

د - الألوهية . - لم تبلور فكرة الألوهية ولم تتحدد إلا مع ارسطو . اما قبل ارسطو فقد كانت للفلسفة الإلهية محاولات غامضة مشوشة لم تسلم من التردد والتناقض ولم تستقر على مفهوم ثابت محدد . فأفلاطون ، رغم انه يمثل قمة شاذة من قم التفكير الانساني العالمي ، ظل مضطرباً غاية

الاضطراب في تصوّره للألوهية . ولعل مراد ذلك الى انه . شاعر بقدر ما هو فيلسوف . فتارة يعبر عن الله بصيغة المفرد ، وطوراً يعبر عنه بصيغة الجمع . تارة يوحد بينه وبين مثال الخير وتارة يفصل بينهما . تارة يعبر عنه بنفس العالم ، اي علة الفاعلة ، وتارة يفرق بين نفس العالم وبين علة الفاعلة ويمدّد نفس العالم معولة للعة للفاعلة . تارة يصرح بما يفهم منه ان الله هو صانع العالم فيتكلم عن الصانع (*demiurge*) كأنه الإله الأعظم ، وتارة يذكر ما يفهم منه ان الصانع شخصية اخرى خاضعة لله خضوعاً تاماً مقبّدة في جميع أفعالها بالمثل تقلدها وتتخذها غاذج لها في تحقيق مصنوعاتنا . نعم ان افلاطون لا ينكر الألوهية ، وإلا لما سُمّي بأفلاطون الإلهي ، ولما كانت فلسفته كلها مفعمة بالشعور الإلهي ولما كان اسم الله محوطاً عنده بأيى آيات العظمة والإجلال . ولكن ليس المهم ان ينكر الألوهية او لا ينكرها ، إنما المهم ان تكون له فكرة واضحة عنها ، وهذا ما لم يصل اليه افلاطون بل كان مأثرة من مأثر ارسطو .

يستدلّ ارسطو على وجود الله من النظر في ظاهري الزمان والحركة اللتين تقدم ذكرهما :

فلقد رأينا ان الزمان لا بداية له ولا نهاية ، فهو أزلي أبدي ، وذلك لأن كل آن منه قبله وقبل ، وبعد ، فلا آن أحق بالزمانية من آن ، إذ كل الآت سواء . فكلنا تصورتنا أننا تصورتنا أننا قبله وآنا آخر بعده . فالآتات إذن لا نهاية لها في الأزلي والأبد ، وإذن فالزمان موجود منذ الأزلي وإلى الأبد .

والزمان مقياس الحركة . فإذا كان الزمان أزلياً أبدياً فان الحركة التي نقيسه لا بد ان تكون هي ايضاً أزلية أبدية . وهذه الحركة لا تكون علة ذاتها وإلا اجتمع فيها انها علة ومعلول في آن واحد .

هذا الى ان العالم متغير ، وكل تغير فلانما يحدث لتحقيق الكمال والوصول

الى الأفضل . ولما كانت العلة النهائية هي الكمال الذي يتجه اليه كل معلول ، ولم يكن من الممكن ان يحتوي المفضول على الأفضل ، فليس من الممكن إذن ان يشتمل المعلول على علته بل لا بد ان تكون هذه العلة غيره وخارجة عنه .

وهناك نوعان من العلل : علة أولى وعلة ثالثة . ولما كانت العلل الثواني معلولة لما قبلها ، فكل متحرك لا بد له من متحرك ، وهذا المتحرك لا بد له من محرك . وهكذا حواليك . فإما ان يستمر التسلسل الى غير نهاية ، وإما ان يدور على ذاته ، وإما ان يتوقف على محرك اول .

امّا الاستمرار الى غير نهاية فمستحيل لعدم العنور على محرك اول ، وبعدم العنور عليه تبطل الحركة اصلاً ، مع ان الحركة ثابتة بالبرهان . فالاستمرار الى غير نهاية إذن فيه نفي للحركة والمحرك معاً .

وأما الدور فهو مستحيل ايضاً لأنه يحمل العلة الواحدة علة ومعلولاً في آن واحد .

فلا بد إذن من التوقف عند محرك اول يكون علة جميع الحركة ولا علة له . هذا هو المحرك الاول او علة الملل او الله .

والمحرك الاول لا يتحرك . انه يمتد بالحركة كل ما عداه وهو منزّه عنها . فهو محرك الحركات دون ان يتحرك . إذ لو كان متحركاً لافتقر الى محرك ، ولافتقر المحرك الى محرك ، ويتسلسل . فلا بد ان ينقطع التسلسل ونقف عند محرك اول لا هو يتحرك ولا محرك له من الخارج .

ثم ان الحركة إنما هي انتقال من حال الى حال . فلو أمكن اتصاف المحرك الاول بها لانتقل من الحالة التي هو عليها الى حالة اخرى إما ان تكون أسوأ من الحالة الاولى التي كان عليها او خيراً منها او مائة لها ، وكل ذلك يتناقض مع ما يجب له من الكمال المطلق .

فالتحرك الى أسوأ يوجب اتصاف الله بالنقص ، وللتحرك حركة بمائلة لحالته الأولى يوجب اتصافه بالبعث اذ لم ينتج عن هذه الحركة شيء ، والتحرك الى الاحسن والافضل يميز على الله الاستكمال بعد ان كان ناقصاً . وهكذا فكل حركة تؤذن بالنقص .

ولما كانت الحركة أبدية أزلية ، اي لا نهاية لها ، فيجب ان يكون المحرك الاول لا نهاية لقوته وإلا لم تكن الحركة لانهاية . فإن ذا القوة النهائية لا تصدر عنه حركة لانهاية . كما ان ذا القوة اللانهاية هو وحده القادر على التحريك بحركة لانهاية . فإذا كان النهائي لا يقدر إلا على الحركة النهائية فإن اللانهاية لا حدود لتحريكه . وبما ان البداية والنهاية حدان للحركة ، وبما ان الحركة في الكون لا حدود لها ، بمعنى انه لا ابتداء لها ولا انتهاء ، فإن المحرك الاول المحدث لهذه الحركة ذو قوة لانهاية وبالتالي فإنه هو ايضاً أزلي أبدي .

ثم انه واحد من كل وجه ، يدل على وحدته انتظام العالم وتناسب الحركات بعضها مع بعض ، فإن ذلك لا يتصور لو لم يكن المحرك واحداً . يضاف الى ذلك ان الحركة الأزلية الأبدية حركة متصلة متساوية تجري على وثيرة واحدة في كل اجزائها ، وهي الحركة الدائرية ، فلا بد ان تكون علتها واحدة ايضاً . فالمحرك لهذه الحركة اذن واحد .

وهو واحد بسيط لا تركيب فيه ولا كثرة بوجه من الوجود ، فلو كان فيه شيء من الكثرة لكان فيه شيء من المادة والتغير وإمكان الوجود وجواز الانحلال ، اذ كل مركب فمصيره الى الانحلال فضلاً عن ان وجوده متوقف على وجود اجزائه لا يبقى إلا ببقاء هذه الاجزاء .

والمحرك الاول صورة محضة ، اذ الوجود الحقيقي انما هو وجود الصورة الخالصة التي لا تشوبها هيولى او اي شائبة من شوائب الهيولى . لأن الهيولى

نقص وهو منزّه عن النقص . ويرتّب على ذلك انه فعل محض ، فلا يداخله شيء مما هو بالقوة ، وإلا لاحتاج الى فاعل آخر يخرجّه من القوة الى الفعل فيكون وجوده مستفاداً من غيره ، والفرض انه علة ذاته . ولا يقتصر أمره على انه فعل محض وصورة محضة ، وإنما هو في قوة الصورية والفعلية وأعلى درجة من درجاتها .

وهو خير محض ، لأن الخير المحض هو ما لا يمكن ان يكون على غير ما هو عليه . وتلك حال الفعل المحض والصورة المحضة ، ولذلك تصبّر اليه جميع الكائنات . فهو اذن المنة الفائقة التي تتوجه اليها الأشياء والتي تحركها جميعاً دون ان تتحرك .

وأخيراً هو عقل . فهو لما كان صورة خالصة وفعل محض لا تشوبه شائبة من شرائب المادة فإنه لا امتداد فيه ولا كثافة ، إذ الامتداد والكثافة من صفات الهيولى . فهو اذن في مقابلة الوجود المادي وعلى نقضه ، وبالتالي فهو عقل خالص ، أي شأنه لا يتعلق ودأبه التفكير ، فلا عمل له إلا للتفعل والتفكير .

لكن ماذا يتعلق وفيم يفكر ؟ انه لا يتعلق أي شيء كان ولا يفكر في أي موضوع اتفق ، فهذا لا يليق بالكامل للطلق ، انما يليق به ان يتأمل من هو في مرتبة ذاته كمالاً ورفعة . ولما كان المحرك الاول واحداً احدأ لا ندّ له ولا شبيه ، وكل ما سواه فإنما هو دونه مرتبة وعلواً ، فالنتيجة الحتمية لذلك انه انما يتأمل ذاته ويفكر فيها وحدها ، وإلا فأي شيء أولى بأن يفكر فيه منها ؟ كيف يعلم من هو منزّه عن كدر المادة ، ما في العالم من الأكدار والأدناس والقواش من غير ان ينقص من صفاته شيء ؟ فهو سعيد بذاته مبهج بها ، عاكف على التأمل فيها لا ينبغي عنها حولا . وتأمله لذاته لا استدلال فيه ولا استنتاج ، وإنما هو حدس مباشر به اسمى انواع المعادة ويحمله في غبطة دائمة لا يصل اليها

البشر إلا في حالات فادرة جداً . فهو ليس كالإنسان ينشطر فيه التفكير الى عاقل ومعقول ، فيكون العاقل فيه غير المعقول ، وإنما العاقل والمعقول يكونان فيه شيئاً واحداً وحقيقة واحدة . إذ لا مجال للتفرقة فيه بين الذات والموضوع ، الذات التي تعقل والموضوع الذي 'يتعقل' ، وإنما التفرقة تكون في عالمنا الانساني القاصر عن ادراك ما بين الذات والموضوع من هوية مطلقة . وفي هذه الحال ، انه عقل قائم بذاته عاقل لذاته ، معقول لذاته ، أي ان العقل والعاقل والمعقول شيء واحد عندما تطلق على الحركة الاول . فهو عقل وعاقل ومعقول . انه يعقل عقل العقل ، او قل هو فكر فكر الفكر .

لكن اذا كان الله لا يفكر إلا في ذاته ولا يتأمل إلا ذاته مكتفياً بها فكيف يعقل العالم وكيف يعلم ما يجري فيه ؟ ان ارسطو ينفي علم الله بالعالم لأن في ذلك سقوطاً يجب تنزيه الله عنه . فكما ان من الاشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته ، فلا يليق ان يعلم الله العالم وهو اقل منه ، فانه لا يعلم ما دونه وإلا كان ناقصاً ، لأن شرف العلم إنما يكون بشرف المعلوم ، وأشرف معلوم إنما هو الخير الاعلى والذات المطلقة . والفعل الخالص . فإذا علم شيئاً غيره لحقه دنس وفسد بفساده وصار ناقصاً مثله . فخير له إذن ألا يعلمه ما دام في العلم به حطة له وانتقص من شأنه .

لكن اذا كان الله لا يعلم العالم فكيف يحركه ؟ ليت شعري كيف يصحّ تسميته بالحرك الاول وما وجه هذه للتسمية ؟ يجيب ارسطو عن هذا السؤال بأن الله إنما يحرك العالم على سبيل الشوق . ويشرح ذلك بمقابلة الهوى بالصورة : فقد مرّ معنا ان الهوى تعشق الصورة وتطلبها وتشتاق اليها . فهي بذاتها امكانية محضة لا تتحقق إلا بعد تحصيل الصورة . وهذا العشق المستمر للصورة من جانب الهوى هو ما يسمى بالحركة . فالصورة هنا هي علة حركة الهوى . ويشيء من هذا للتبيل يفسر ارسطو

تحريك الله للعالم . فان الله لما كان خيراً محضاً وفعل محضاً ومعقولا محضاً وصورة محضة فهو علة غائية للكون تشتاق اليها الهيول وتطلبها . وهذا الشوق هو مصدر حركتها . وبهذا المعنى فان الله هو الممشوق الاول الذي تصبر اليه جميع الكائنات وتطلبه ، كما يطلب المباشق الممشوق فتتحرك بفعل الشوق او الرغبة اليه وينبئ فيها النشاط والحياة . فتأثير الله في العالم إذن ليس اكثر من تأثير صورة يتعشقها محبوها ، إذ هو لا يؤثر فيه إلا بمأذنيته وجهاله ، اي من حيث هو علة غائية فقط ، لا عناية لها ولا تدبير ، ولا قصد فيها ولا روية .



يا لها من ألوهية عظيمة قهرية قصد بها ارسطو قزيبه الله ورماده عن كل نقص . ولكنه أخطأ المرمى . فإذا كان الله لا يتصل بالعالم لا من جهة العلم ولا من جهة الخلق ولا من جهة التدبير فما مبرر القول به إذن ؟ اذا كانت الاشياء إنما تفعل بذاتها وتنظم بذاتها وتسير على أحسن ما يكون السير بذاتها لما حاجتها الى مبدأ يسيّرهما وعة تنظم أفعالها ؟ اما القول بوجود شوق طبيعي في جميع أجزاء المادة الى هذا المبدأ وعشق له وشغف بحبه ، يدفعها من طور الى طور ، دون ان يكون للإرادة ولا للعلم الإلهيين اي تدبير او تأثير - ان قولاً كهذا لا يفسر شيئاً ، لأنه أدنى الى الشمر منه الى الفلسفة .

لقد كان ارسطو يحلّ الله ويتزده عن كل نقص ، ولكنه ذهب في ذلك مذهباً شططاً حتى جعل من الله محركاً جاملاً وقائداً لا علم له يبيشه وعة لا فعل لها في معلولها . فكل شيء مشغوف بحب المبدأ الاول ساع الى لقائهم والاتصال به . وهذا الشوق هو - لا تدبير المبدأ الاول - سبب ترقى الموجودات وانتقالها من طور الى طور . وكذلك تشتبه السموات - بدافع المشوق ايضاً لا بتأثير من المبدأ الاول وتوجيه الحكيم - ان

نحيا حياة شبيهة بحياة المبدأ الاول ، غير انها لا تستطيع لأنها مادية ، فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية .

ان الشعر لا يقتني من الحق شيئاً ، مهما بلغ من الروعة والجمال ، فكيف اذا قصر عن المراد ؟ كيف يمكن تدبير هذا العالم من قبل إله لا يعلم إلا ذاته ؟ كيف وجد العالم في الاصل وكيف يمكن ان يبقى اذا لم يكن المبدأ الاول عالماً به مديراً لأموره ؟ أفلا يكون ارسطو بذلك قد جعل الإله والعالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لإحدهما بالآخرى ؟ لقد انتقد ارسطو استاذة افلاطون بأنه قال بعالم المثل ثم عجز عن تفسير نشأة الأشياء من عالم المثل . وما هو ذا ارسطو يقع فيما وقع فيه الاستاذ فيضع العالم في جانب ويضع الله في الجانب الآخر دون ان يفسر تأثير احدهما في الآخر تفسيراً يزيل الشك ويقطع دابر الاشتباه ، فيظلال متقابلين لا اتصال بينهما ولا تأثير . والنتيجة الحتمية لهذا ألا حاجة له بالعالم ولا حاجة للعالم بالله . وما أقبحها من نتيجة !

١٠ - الاخلاق

هناك تصوران للأخلاق قديم وحديث . فأما التصور القديم ونعني به الاخلاق عند اليونان فهو مطبوع بطابع السعادة ، أي ان اخلاق اليونان إنما هي اخلاق سعادة . وأما التصور الحديث ، ونعني به الاخلاق منذ كُنِظ ، فهو مطبوع بطابع الواجب . فعلى حين ان قاعدة السلوك عند كُنِظ تقول : « افعل هذا لأنه واجبك » فإن الاخلاق اليونانية تقول : « افعل هذا لأنه يؤدي الى سعادتك » . فالبحث عن السعادة عند اليونان هو المطلب الاسمي للانسان وخيره الاعلى وغايته القصوى . ويعد ارسطو من اوضح الممثلين للاخلاق اليونانية من هذه الناحية ، فالفضيلة واللذة والنجاح والسعادة والخير الاسمي ألفاظ مترادفة لها دلالة واحدة عنده ، فكلها إنما تطلب لذاتها وليست وسيلة لشيء آخر يعطى عليها ، وهذا من أهم شرائط

السعادة بالمعنى الأرسططاليسي . وقد وقف أرسطو كتابه « الأخلاق إلى نيقوماخوس » لمعالجة هذه المسألة .

فإذا كانت السعادة هي الناية القصوى للحياة وكانت إنما تطلب لذاتها لا من أجل شيء آخر ، فلنبحث في ماهية هذه السعادة لنرى كيف تكون أفعالنا سعيدة وما هي مقومات الحياة السعيدة .

ما هي السعادة ؟ لا يمكن إدراك طبيعة السعادة بدون إدراك طبيعة النفس وقواها ، إذ السعادة لا تعدو أن تكون حالاً من أحوال النفس البشرية . وقد مرّ معنا أن قوى النفس منها ما هو حظ مشترك بين الإنسان والحيوان والنبات كالقوة الغاذية ، ومنها ما هو مشترك بين الحيوان والإنسان كالقوة الحساسة ، ومنها ما هو ميزة للإنسان وحده كالقوة الناطقة . فسعادة الإنسان بما هو إنسان ليست بمزاولة الحياة الغاذية ، لأن الحياة الغاذية لا تعبر عنه كإنسان ، أي لا تعبر عن الميزة التي ينفرد بها الإنسان من دون سائر الموجودات الأخرى ، وإنما هي تعبر عن الإنسان والحيوان والنبات على السواء . وكذلك ليست السعادة بمزاولة الحياة الحساسة أو الحيوانية ، لأن هذه الحياة إنما تعبر عن الإنسان والحيوان معاً ولا تعبر عن الإنسان وحده . فلم يبق إذن إلا أن تكون سعادة الإنسان بمزاولة ما يمتاز به من دون سائر الموجودات ، أي بمزاولة الحياة الناطقة على أكمل وجه . وذلك ينبع من القاعدة الأساسية عنده والقائلة بأن أي كائن لا يبلغ غايته ، وبالتالي لا يحقق سعادته وخيره الأقصى إلا بأدائه لوظيفته الخاصة به على أحسن وجه . هذا هو المعنى الحقيقي للسعادة بشرطها الأساسي . وهكذا فالسعادة إنما تكون في عمل النفس الناطقة وحدها بما هي نفس ناطقة ، أي بحسب فضيلتها أو وظيفتها الخاصة . فإذا كان لها عدة فضائل أو ميزات فيحسب أفضلها وأكملها ، لا مرة واحدة بل طول العمر ، حتى يصبح ذلك لها عادة راسخة . فكما أنه لا يكفي

خطاف واحد او يوم واحد معتدل الهواء للارهاص بالربيع ، فكذلك السعادة ليست فعل يوم واحد ولا مدة قصيرة من الزمن .

هذا وان عمل النفس الناطقة بحسب قضايتها مصدر للذة حقيقية لها لأن فيه خيرها . وبذلك يوحد ارسطو بين اللذة والسعادة ، غير انه يعطي للذة هنا معنى آخر غير المعنى المؤلف الذي من اجله دار افلاطون والكليسيون على اللذة . فاللذة عنده لها معنى روحي يجعلها قريبة جداً من الخير الافلاطوني . إنها لذة نظرية مجردة لا صلة لها في الواقع باللذة الحسية التي تتبادر الى الادمعان . فهي ما يعقب تحقيق الفعل المطابق للفضيلة من غبطة وارتياح . انها كمال لم يبق فيه أثر لقوة ، اي هي كمال تحقق بالفعل ، او قل هي بمثابة الصورة بعد ان تتحقق على الوجه الاكمل بالنسبة الى شيء من الاشياء ، وذلك لا يكون إلا في الحياة النظرية ، حياة التأمل والفكر ، لأنه تحقيق لأعلى درجة من درجات الكمال .

ويعترف ارسطو بضرورة النجاح المادي في الحياة لحصول السعادة وتحقيق الخير والفضيلة . إذ من العسير على المرء - إن لم يكن من المتعذر - ان يفعل الخير ما لم يتوفر له المال والبنون والسلطة والجاه والصحة وغير ذلك من زينة الحياة الدنيا ، فكثير من المكارم لا يمكن الاتيان بها بغير الاستعانة بهذه الامور ، فكلها شرائط للسعادة ان عذمت أفسدتها ، إذ لا يمكن لإنسان ان يكون تام السعادة وهو قليل الحبة او كان فقيراً او مريضاً او عقيماً لا ذرية له . ولكن هذه الشرائط ليست دائماً في متناول الانسان بل هي وليدة الظروف والمصادفات ، فانما الدنيا حظوظ وإقبال . وهذا من شأنه ان يجعل السعادة والفضيلة والخير في نظر ارسطو وليدة الصدفة والاتفاق ليس للسجود الشخصي فيها كبير غناء . لذلك يستدرك فيؤكد ان الانسان قد يحيا حياة مليئة بالآلام ، ولكن هذه الآلام نفسها تحقق له اكبر قسط من السعادة . فالرجل الفاضل اسعد من الشرير بها

ينزل به من الكوارث . انه يتقبل الصدمات والمصائب بقلب ثابت وعزيمة صادقة . فهو ينشبت بأذيال الفضيحة منها ماء طالعه ويتلقى ضربات القدر وطوارق الحداث بجرأة ورباطة جأش دونها شجاعة الشجعان . هذا هو الرجل الفاضل لا يثنيه شيء عن المكارم والمحامد ، وهذا هو دأب الفضيحة في كل زمان ومكان . وفي ذلك يلتقي ارسطو مع استاذ افلاطون .

والفضائل على نوعين : فضائل خاصة بالقوة الناطقة وتسمى الفضائل العقلية ، وفضائل خاصة بالقوة النزوعية او الشهوية حين تطيع اوامر العقل وتسمى الفضائل الاخلاقية .

فاما الفضائل العقلية فهي كالعلم والفن والحكمة بنوعها النظري والعملي الخ ... وهذه الفضائل 'تكتسب' بالتعلم وتنمو بنموه . لذلك كان بلوغها يتطلب وقتاً طويلاً وخبرة عظيمة . والحكمة النظرية هي أم الفضائل جميعها لأنها الفضيحة الوحيدة التي يشارك الانسان بها الله . فانه عقل وتأمل وتفكير ولذلك فهو سعيد سعادة مطلقة . وقد يتاح للانسان أحياناً ان يحظى بها إلا في لحظات هي اندر من الكبريت الاحمر . ولذلك فسعادته تظل ناقصة . لكنه كلما اوغل في حياة التأمل والنظر استمتع بهذه السعادة واستغرق في البهجة العظمى والنبطة الفسوى . وهكذا يشيد ارسطو - كأفلاطون - بمعظم التأمل فيرى فيه الفضيحة العليا التي تسود على جميع الفضائل الاخرى . ففي الجزء الماشر في كتاب 'الاخلاق' يقرر عظمة التأمل وسموه على سائر الفضائل ويؤكد ان الفيلسوف يحيا حياة الآلهة إذا قام مثلهم بتأمل الموضوعات الأزلية ، اي الأفلاك في دوراتها المنتظمة .

وأما الفضائل الاخلاقية فهي كالشجاعة واللغة والكرم الخ . وهذه الفضائل إنما 'تكتسب' بالتعود والمران والإرادة الواعية . وهي لا تتكون فينا على سبيل للطبع ، وإلا لما أمكن الاتصاف بأضدادها . كما انها لا 'تضاد' الطبع وإلا لما أمكن الاتصاف بها . وكل ما في الامر اننا

مهيئون لاكتسابها . وهذا التهيؤ الذي هو بالقوة إنما يستكمل وبصير
بالفعل بحكم العادة والممارسة والتدريب . وهكذا فالاستعداد لقبول هذه
الفضائل مركوز في النفس كلن فيها بالطبع ، وما غاية التربية وواضعي
الشرائع إلا غرس هذه الفضائل في النفوس وتلثتها للناس عليها .

فإذا تقرر ان الفضائل ليست طبيعية وإنما هي مكتسبة اكتساباً
فيمكن القول في حدتها انها ملكات خلقية مكتسبة راسخة في النفس
يكون الفعل فيها حراً صادراً بحض الإرادة لا بأي تأثير خارجي ،
فيكون المرء بحسبها صالحاً قوياً يقوم بما ينبغي عليه على أحسن وجه
وأكمله .

ويرتبط معنى للفضيلة عند ارسطو بمفهوم الوسط العدل بين رذيلتين
احدهما إفراط والاخرى تفريط . فالشجاعة مثلا وسط بين الجبن والتهور ،
والعفة وسط بين المجون والجلود ، والكرم وسط بين الإسراف والتقتير الخ .
فخير الامور أوساطها .

وإذا كانت للفضيلة وسطاً بين رذيلتين ، فليس هذا الوسط وسطاً
رياضياً ثابتاً يقاس بطريقة آلية مطلقة كالوسط الذي نعنيه في الكم المتصل ،
وإنما هو وسط متعرج متذبذب رجراج كالزئبق لا يثبت على حال واحدة ،
لأن أفعال الناس وإنفعالاتهم لا تحتمل مثل هذه الدقة ولأن الناس يختلفون
في الطباع والاستعدادات ويتباينون في ظروف حياتهم وأحوالهم المعيشية
والعقلية . فاختيار الوسط إذن يختلف باختلاف الأشخاص وبيان أحوالهم ،
ويجب ان يُراعى فيه « من » و « أين » و « متى » و « كيف » و « لِم » ،
وبذلك يعمق معنى للفضيلة عند ارسطو ويزداد دقة . لذا يعمقها بالإضافة
الى التعريف السابق بأنها ملكة خلقية إرادية راسخة في النفس تجعل
صاحبها قادراً على تحطيط الإفراط والتفريط واختيار الوسط بينها ، بناءً
على مبدأ عقلي سليم . وعلى تقيض ذلك تكون الرذيلة : انها التثكيب عن
الوسط واختيار احد الطرفين : الإفراط والتفريط ، كلاهما شر .

ويجب ان نحترز من الاعتقاد بأن لجميع الافعال والإنفعالات اوساطاً ، لأن منها ما لا وسط له . فمن الانفعالات (كالحسد والغيرة والغيظ) ومن الافعال (كالسرقة والقتل والزنى) ما يدل مجرد ذكر اسمه على شره . فهي ردائل بالذات لا يحكم الاقراط او التفريط ، تقوُّح منها رائحة الإثم والفجور . كما ان من الفضائل ما لا يمكن تحديد طرفيها المرتولين : فالصدق مثلاً ليس سوى ضد الكذب ، والنظر للعقلي ليس سوى ضد بلادة الذهن . ولئن كانت الفضيلة بحكم التعريف وسطاً بين رذيلتين إلا انها في ذاتها ليست نقصاً في الكمال بل لها قيمة مطلقة هي في غاية الشرف والكمال . اذ ان اختيار الوسط لا يكون خبط عشواء ، بل بحسب ما تقتضي به الحكمة وأصالة الرأي بعد تقدير جميع الظروف المحيطة بالفعل واستقراء كل جزئياته وأحواله ، لمعرفة ما يجب فعله هنا الآن ، اي في الحالات الخاصة التي يختلف الحكم عليها باختلاف الزمان والمكان .

١١ - السياسة

ان السياسة امتداد للاخلاق عند ارسطو كما كانت عند افلاطون . وعلى الرغم من انه كان أوضح من استانه في الفصل بين الاخلاق والسياسة إلا انه لم يحمل هذا الفصل تماماً . فالأخلاق عنده مصبوغة بصبغة السياسة ، بكل ما للسياسة من محامن ومساوىء . ولن تنفصل الاخلاق عن السياسة فصلاً نهائياً إلا بعد ارسطو ، ولا سيما عند الرواقيين . فالأخلاق الجديدة عندهم لن تكون متصلة بالسياسة ، اذ سينطوي الفرد على نفسه فلن يعنيه من امر الجماعة شيء ، وعندئذ سيكون الفصل تماماً بين اخلاق الدولة وأخلاق الفرد ، بل سينشب نزاع بينها ، وستطرح لأول مرة للمشكلة التي يسمونها مشكلة الفرد والمجتمع .

وعلى كل حال عني ارسطو بالسياسة كما عني افلاطون من قبله ، لكن سياسة ارسطو تختلف عن سياسة افلاطون من حيث المنهج ومن حيث الروح .

فأما من حيث المنهج فالتناجد ان منهج افلاطون منهج معياري فلسفي .
يعنى انه يهتم في سياسته المثل بما يجب ان يكون ، بصرف النظر عما
هو كائن بالفعل . بينما يهتم ارسطو بما هو كائن من حيث وصف نظم الحكم
الممكنة وبيان نشأتها ووضع نظرية في الدولة على اساس الدراسة الموضوعية
والواقع العلمي . هذا هو المنهج الوضعي التكويني ، اذا صح استعمال تعبير
عصري جديد للكلام على اوضاع قديمة لا تنطبق عليها تعبيرة الحديثة
إلا بالكثير من التعميل والافتعال .

وأما من حيث الروح فان سياسة افلاطون تكاد تختلط بفلسفته كلها
وتطبعها بطابعها ، حتى يمكن القول بشيء من التجاوز ان فلسفته سياسية
كما ان سياسته فلسفية . وأما ارسطو فان سياسته قد جاءت في آخر
مذهبه تنويها له كأنما أحسن ان هذا المذهب لا يكتمل إلا بإضافة ذواقة
من السياسة اليه . فالسياسة عنده تكاد تكون متميزة من الأجزاء الأخرى
من فلسفته ، وهو يدرسها دراسة فنية حكاها فصل من الفلسفة يشرحه
شرحاً موضوعياً ، فإذا كتاب السياسة ،^(١) الذي عليه معولنا هنا كتاب
فاتر يعوزه دفة الحياة وصدق الشعور ، أين منه كتاب « الجمهورية » .

يبدأ كتاب « السياسة » بعلم تدبير المنزل . فيفند الزعم القائل بأن
الفرد هو نواة المجتمع . فنواة المجتمع انما هي الأسرة لا الفرد ، لأن الفرد
حيوان مدني بالطبع ، أي لا يمكن ان يعيش منعزلاً عن الآخرين ، بل
لا بد ان يوجد في جماعة ، اللهم إلا ان يكون بهيمة او إلهاً ، فكلاهما لا
يحتاج الى غيره ، إما لنقص فيه (كالبهيمة) او لكماله المطلق (كالله) .
والأسرة هي نواة هذه الجماعة وهي نواة تكفي نفسها مؤقتاً لتأمين حاجاتها
اليومية . فإذا أرادت ان تحقق حاجات أخرى فوق الحاجات اليومية

ارتبطت بأمر أخرى فحصلت القرية . فإذا تشعبت حاجات القرية فتطلعت الى قرى أخرى غيرها لتبادل معها المتاع والمصالح نشأت الدولة ، او كما تسمى « دولة - المدينة » (Polis) . فدولة المدينة تشمل سائر المجتمعات ونفي بأوسع حاجات الانسان ، وهي مجتمع طبيعي بكل معنى الكلمة ، وليست مجتمعا مصطنعا كما يقول السوفسطائيون . فهي كائن عضوي يتألف من مجموعات من الحلايا هي الأمر ، تعمل في تناسق بينها كالجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحس والسر . ولئن كانت لاحقة للأسرة في الزمن ، إلا انها سابقة عليها من جهة الحقيقة والقيمة ، لأن الكل سابق على أجزائه من حيث هو غاية . فالدولة هي الغاية ، والأسرة هي وسيلة تحقيق هذه الغاية ، والوسيلة متأخرة عن الغاية ، والغاية متقدمة على الوسيلة في الشرف والرتبة والحقيقة ، او قل انها صورة ، والأسرة بمثابة الهيولى لها ، والصورة أسبق من الهيولى وأعظم قيمة وأكثر شرفا وأعظم رتبة .

وتتألف الأسرة من الرجل والمرأة والأولاد والعبيد . للرجل رأس الأسرة وسيدها وإليه تعود امورها ، لأنه يتميز بالعقل والحصافة وجودة الرأي . وأما المرأة فدونه عقلا ، ووظيفتها العناية بالأولاد والمنزل . ويرجع الى العبيد تحصيل الثروة وتأمين الحاجات الضرورية لقوام الأسرة . فهم أدوات حياة وآلات للحياة والإنتاج ، يقومون بالأعمال المنافية للمواطنين الإغريق الأحرار . فهؤلاء سادة لا يجوز استرقاقهم لأنهم جمعوا بين الروح العالية والشجاعة التي ينفرد بها أهل الشمال ، وبين الحنق والذكاء والمهارة التي يتصف بها الشرقيون . فلما الناس مقامات ودرجات وعلى الأعلى ان يسيطر على الأدنى كما على الأدنى ان يخضع للأعلى ويطيعه . هذا هو حكم الطبيعة وهذا هو ناموسها . فأنسى اتجهت تجد فروقا بين الكائنات والاشياء ، بين النفس والجسد ، بين الانسان والحيوان ، بين الذكر والأنثى ، فلا تقرب عليك ان تجد نفس الفروق بين طوائف البشر .

ولقد حاول ارسطو ان يخفف من وطأة نظام الرق هذا ، فأوصى السيد بالألا يسوء معاملة عبيده بل ان يحسن معاملتهم ويحبهم الأمل في العتق والحرية . كما رأى ان الفرق بين السيد والعبد ليس واضحاً على الدوام وأنه لا يلزم لابن الرقيق ان يكون رقيقاً بالوراثة والطبع ، بل ان ارسطو عندما حضرته الوفاة اوصى يعتق عبيده جميعاً . وفضلاً عن ذلك انه يرى ان الاستعباد بالفتح ليس مشروعاً لأنه قائم على القهر والبطش لا على انعدام بعض المزايا الطبيعية . فالقوة والغلبة لا يعنيان دائماً التفوق والامتياز . فالحر حر رغم ما ينزل به من عصف وعبودية ، وعبوديته انما هي عبودية بالمرض . والعبد عبد رغم ما يحققه من نصر واستلاء . وهكذا فمن العبيد من لم يُخلق للعبودية ، ومن الاسياد من لم يُخلق للسيادة ، فكلاهما عبد او سيد بالمرض والاتفاق لا بالجواهر والحقيقة ؛ لما لم يكن النصر والغلبة ناتجين عن مزايا ذاتية لم تكن الحرب عادلة ويجب ان يسقط حق الاستعباد . ولما كان نظام الرق في معظمه ناشئاً عن الحرب فهو امر مستهجن كرهه وعمل غير مشروع . وعلى كل حال لقد كان الرق على عهد ارسطو اصلاً من اصول الاجتماع فلم يكن بد من الاعتراف به ، ولم يكن بد من تعذيبه . وكان موقف ارسطو فيه اقل ما يمكن لرجل من طرازه ان يقفه ، ولا عليه بعد ذلك ان يشارك عصره في بعض هنائه .

ويختلف ارسطو عن افلاطون في تقدير قيمة الفرد وصلته بالدولة . فبينما كان افلاطون يحرّد الفرد من قيمته الفردية ليجعل منه اداة مسخرة لخدمة الدولة ويصهر كيانه في جهازها العظيم ، اذا بأرسطو يعيد للفرد فرديته وينمحه الكثير من الاستقلال والحرية لينعم في ظل الدولة وحمايتها بحياة خصبة واعية معطاء . فهو لا يذيب الفرد في الدولة كما فعل افلاطون عندما انكر على الحكام مثلاً حق الملكية والزواج وقرض عليهم شيوعية النساء والأولاد خشية ان يعب الخلاف بينهم ، حق انتهى الى ضرورة

اشتركهم في كل شيء امعاناً منه في توكيد وحدة الدولة وقاسكها . كلا ، لم يفعل ارسطو شيئاً من هذا لأن فيه ما يخالف الطبيعة البشرية ويضر بالحياة الاجتماعية . فافلاطون كان واحداً حين ظن ان الدولة ينبغي ان تكون وحدة متجانسة تفتني فيها الكثرة والتنوع . فالفرد انما هو الوحدة ، وأما الدولة فهي كثرة متنوعة تتعدد فيها المنافع وتتشابك المصالح . فليست الملكية الخاصة سبباً للاختلاف والشقاق ما دمنا لا نسمع بتركيزها في بعض الأيدي ، وإنما هي مدعاة للتنافس بين الأفراد وحافز لكل شخص على العمل وزيادة الانتاج ، مما يعود على الفرد والمجتمع والدولة بالخير العميم . كذلك يجب الإبقاء على العلاقات بين الابن وأبيه والزوج والزوجة والأولاد ، لأن في ذلك استمراراً لحياة الأسرة وروابطها ، وإلا كان الابن ابناً للجميع والاب اباً للجميع والزوجة زوجة للجميع ، ومن كان كذلك لم يكن ابناً لأحد ولا اباً لأحد ولا زوجاً لأحد ، ولن يجد احداً يشعر نحوه بعواطف الأب والأم او الزوج . فتتمتع العلاقات الطبيعية وتضيق العواطف الانسانية وتذوب أهمى المشاعر وأنبطها . فبنست من حياة ، وما اخزاء من مجتمع !

ويختلف ارسطو عن افلاطون ايضاً في انه لم يضع نظاماً صارماً للمدينة الفاضلة ، لأنه رأى ان نظام المدينة يختلف باختلاف الزمان والمكان . لكنه قسم انواع المدن اقساماً ستة ، ثلاثة منها فاضلة يقابلها ثلاثة اخرى مضادات لها وهي :

(١) مدينة الرشاد ، وهي حكومة الفرد للفاضل المعادل المتفوق بمقدرة وحكمته . فهو لذلك يحكمها بحقه الطبيعي . ولكن حكمه لا يطول . فاذا فسدت نشأت :

(٢) مدينة السف والطغيان ، وهي التي يتولاها حاكم بأمره مستبد غاشم .

(٣) المدينة الارستوقراطية ، وهي حكومة الاقلية الحاكمة المتنازعة بكفائتها وشمالها الخلقية والروحية . ولكن العقل لا يسود دائماً . لذلك فسرعان ما يذهب فيها الفساد فتنشأ عنها :

(٤) مدينة اليسار ، وهي الحكومة التي يتولى زمام الحكم فيها طبقة الأغنياء والأعيان .

(٥) المدينة الجماعية ، وهي الحكومة التي تقتصر سلطة الشعب فيها على انتخاب الحكام ، فيزاول هؤلاء الحكم بإشراف الشعب ويقدمون له الحساب باستمرار ، لكن كثيراً من المخاطر تهدد هذا النظام امها ان ينتقل الحكم الى ايدي الفوغاء .

(٦) مدينة الفوغاء ، وهي حكومة العصابة تتبع اهواءها المتقلبة الهوجاء وتتولى الحكم بنفسها دون مراعاة لقيم الرجال وأقدارهم .

لكن كيف السبيل اذن الى المدينة الفاضلة التي لا تحلق في الخيال ويكون لها مع ذلك جذور عميقة راسخة من الواقع الانساني ؟ لرد على هذا السؤال يعمد ارسطو الى نظرية الأوساط في الاخلاق والتي مؤداها الحكمة القائمة بحسب التناهي غلط ، خير الامور الوسط . فليس هناك شكل خاص من اشكال الحكم هو في نفسه خير الاشكال . فكل منها له عمارته ومساوئه ، وكل منها انما يصلح لظروف معينة وأسم معينة في اوقات معينة . لذلك ليس من المستحسن ايثار احدها على الآخر وعداء كاملاً دون سواه . وخير الأمور ان نبادر الى الطبقات فننقويها ونزيد في عددها . فأحسن الدول نظاماً انما هي تلك التي تكون الطبقات الوسطى فيها اكثر عدداً وأعظم قوة من الاغنياء والفقراء . وعندما يقل عدده الطبقات الوسطى عن المطلوب تتغلب عليها الطبقة التي تفوقها في العدد سواء كانت طبقة الاغنياء او طبقة الفقراء . فإذا ما سيطر الاغنياء على الفقراء او الفقراء على الاغنياء لم تستطع هذه الطبقة او تلك ان تقيم دولة حرة .

فالطبعة الوسطى هنا وسط بين طرفين . فهي اذن تعبر عن المبدأ الاساسي الذي اتخذه ارسطو لنفسه في الاخلاق وهو ان « خير الامور الوسط » . ويسمي ارسطو هذا النوع من الحكومة « الحكومة الدستورية » (البوليتمية) فهي حكومة وسط تمثل جميع الطبقات خير تمثيل يمكن الوصول اليه . ولما كانت كذلك فهي مقدور زعمائها وقادة الرأي فيها ان يصمدوا للتيارات المتطرفة ، كما ان هذه التيارات تجد نفسها اقرب الى كتلة الوسط منها الى التيارات المقابلة التي تقف معها على طرفي نقيض . وفي ذلك ضمان لبقاء هذه الكتلة بعيدة عن الهزات ، اذ تتقرب اليها جميع احزاب التطرف وتتخذها تكأة لمحاربة خصومها .

ومع ذلك فإن ارسطو لا يلج على هذا النوع من الحكم الخاج افلاطون على مدينته الفاضة . فالحكم الصالح لشعب ما انما تقرره - بحسب ارسطو - طبيعة هذا الشعب وأوضاعه الخاصة التي تختلف من شعب الى آخر . كما ان اشكال الحكم ليست انواعاً ثابتة مطلقة وإنما هي متقلبة رجراجة تختلف باختلاف الظروف والاحوال . فليس هناك شكل واحد لحكومة الرشاد او الحكومة الجماعية او الحكومة الارستوقراطية ، وإنما لها اشكال متعددة لكل واحد منها خصائصه ومتطلباته .

يبدء الاعتبار لا تبني في الهواء مدينة نظرية لا وجود لها إلا في احلام الفلاسفة . فالفلاسفة - وأكثرهم كأفلاطون لا كأرسطو لسوء الحظ - يطلبون الأفضل بإطلاق ، لا بالإضافة الى ما هو ممكن مستطاع ، ويتجاهلون الفروق والتنوعات ، فيردونها الى وحدة منطقية مجردة تكون متسقة منسجمة مع نفسها ، ولكنها - وهذا هو عيبها الاساسي الذي تتلشى بجانبه كل خصائصها للمنطقية - تظل بعيدة عن الواقع المحسوس . فهذه المدينة من هذا القبيل ان تتحقق او ان يكون لها اي حظ من الاستقرار .

وهكذا فإن ميزة ارسطو على افلاطون انما هي ميزة الواقع على الاحلام ،

والحقيقة على الخيال . ولكن ذلك لا يحرد الخيال من سحره وجماله ، كما لا ينفي عن الراقع ما فيه من عيوب وأخطاء . والحق ان لكل من الخيال والحقيقة خصائصه وأحكامه .

ان ارسطو اكثر تجرية من افلاطون - فقد اطلع على دساتير امم كثيرة قبله ودرسها واستخرج العبرة منها وكانت له ملاحظات هامة في شأنها . ولكن افلاطون اخصب خيالاً وأمتع تصويراً وأبهر حلة . ففي محاوراته من الجمال والاصالة والفن ما لا نجد له مثيلاً في غيره من نوابغ الفكر والأدب .

فأعظم بأفلاطون وأرسطو من عملاقين فنيين اجتمع لهما في جيل ما قد تفرق في شتات الأجيال !



الافلاطونية المحدثة^(١)، هي إحدى الموجات الفكرية التي انطلقت من الاسكندرية في القرون الاولى للميلاد. فقد كانت الاسكندرية عاصمة للعلم والفكر خلقت أثينا بعد ان خبا ضوؤها وزال عنها ما كان يشد الرجال اليها .

ولقد تلات في الاسكندرية مذاهب حمة ومدارس متعددة ، وذلك لموقعها الجغرافي بين الشرق والغرب ، وبمدها عن الحروب التي قوالت على آسيا وبلاد اليونان . وكانت بها مكتبة ضخمة تضم نصف مليون بردية كانت قبلة الأنظار في الشرق والغرب . فيها نبغ افليدس (القرن الثالث قبل الميلاد) ووضع كتابه العتيد في الهندسة . وفي قاعات الدرس منها ايضاً تعلم ارخيدس (٢٨٧ - ٢١٢ ق.م .) . كما نبغ فيها ايضاً العالم الجغرافي واللغوي اراتوسن (Eratostenes) (٢٧٥ - ١٩٤ ق.م) وكانت اميناً لمكتبتها الشهيرة ، وهو اول من سمى نفسه بالفيلولوجي تمييزاً له عن

١ - Néoplatonisme أو منهج الاسكندرانيين كما يسميها العرب .

الفيلسوف . وفيها أيضاً ذاع اسم مدرسة الطبي وترجمت التوراة الى اللغة اليونانية ، ونشطت الرياضة والكيمياء ووضعت اسس تصنيف العلوم ونقد النصوص وشرحت المذاهب الدينية والفلسفية ، وازدهرت التجارة والصناعة . وفيها اخيراً امتزجت الآراء والأفكار والمذاهب والأديان والمعتقدات ، واصطبغت اليهودية أولاً ثم المسيحية ثانياً بالصبغة اليونانية .

وعصر الاسكندرية من العصور الطويلة في التاريخ نسبياً . فهو يمتد من فتح الاسكندر الأكبر للشرق سنة ٣٣٦ ق.م. حتى الفتح الإسلامي في منتصف القرن السابع للميلاد . ويطلق على القرون الثلاثة التالية لموت الاسكندر (٣٢٣ ق.م.) اسم العصر الهليني ، وإن كان أثرها يمتد الى ما بعد الميلاد قرونًا طويلة . والهلينية (Hellenisme) من هيلين (Hellène) أي يوناني ، وتعبّر في معناها الاصطلاحي عن طابع الفكر والحضارة على أثر فتوح الاسكندر للشرق وامتزاج الفكر اليوناني بالروح الشرقية .

هذا والعصر الهليني خصائص عدة نجملها فيما يلي :

(أ) توفر العناية بذهب افلاطون أولاً وقبل كل شيء ثم الجمع بينه وبين ارسطو وضم الآراء المتعارضة بعضها الى بعض وشرحها والتوفيق بينها والتعليق عليها بما يتفق وكتب الوحي .

(ب) التشبع بالأفكار والآراء والمعتقدات الدينية والوثنية من زرادشتية وبوذية ومناوية ويهودية ونصرانية ، وسيكون لكل ذلك آثار بعيدة المدى في تطور التفكير الفلسفي .

(ج) بدء الانفصال بين العلم والفلسفة بعد ان كانا مرتبطين في المذاهب الفلسفية الكبرى . فقد كان للقرن الثالث قبل الميلاد من ازدهار عصور العلم القديم . فيه قام علماء اختصاصيون عنوا بتسحيص المعارف الموروثة وتهذيبها والزيادة عليها . وعلى الجلة شهد هذا القرن بداية تحرر العلوم من رتبة

الفلسفة ، ولا سيما في مدرسة الاسكندرية . اجل في هذا القرن ثم في القرون التي اعقبته اخذت الكيمياء والهندسة وعلم الفلك وعلم الطب والجغرافيا تنفصل عن دوحه الفلسفة بعد ان كانت جزءاً لا يتجزأ منها . نعم لم يكن الانفصال تاماً بالمعنى الحديث الذي بدأ في القرن الثامن عشر ، ولكنه على كل حال انفصال ما ، كان من شأنه بروز بعض الحركات العلمية التي تتطلب الدقة والتحديد على حساب الشطحات الفلسفية التي لا ضابط لها ، إلا ان ذلك لا يمنع ان بقايا من التفكير الغيبي والسحري والصوفي ظلت تشوب طرق التفكير العلمي وتؤثر فيها .

(د) انتشار النزعات الصوفية والتملق بالسحر والتنجيم والنبشيات والايان بالحوارق .

في هذا الجو نشأت الافلاطونية الحديثة ، فكانت آخر حركة فلسفية طلعت بها العبقرية اليونانية عند انفتاحها على الشرق وآخر مجهود خلاق بذلته العصور الوثنية القسدية لإنتاج مذهب فلسفي شامل يمكنه تلبية مطامع الانسان وحاجاته العقلية والدينية والاخلاقية ، وذلك بتقديم صورة شاملة للكون متسقة منطقياً ، جبهة فنياً تحقق للانسان الخلاص في الحياة العاجلة والنجاة في الدار الباقية .

ويلبني ان تؤكد هنا ان مصطلح « الافلاطونية الحديثة » ^(١) مصطلح حديث . فالاشخاص الذين يطلق عليهم هذا الاسم كانوا يزعمون انهم افلاطونيون . اما معرفة ما اذا كان هذا اللفظ ينطبق عليهم وهل كانوا افلاطونيين حقاً ، فمسألة تتنازعها الآراء . ودون ان ندخل في التفاصيل

١ - يطلق عليها البعض اسم « الافلاطونية الحديثة » وهذا خطأ يقع فيه الكثيرون . فهي ليست حديثة بمعنى (modern) ولكنها وليدة الفكر الاطالون القسدية . فهي منبثقة منها عدلة عنها .

نستطيع ان نؤكد ان الافلاطونية الحديثة قد عمدت الى افكار افلاطون والأصول التي استقى منها افلاطون فلسفته من اورقية وفيثاغورية وامبيدوقلية فمزجتها بالأفكار التي جاءت بعده وتسير معه في خط واحد تقريباً من رواقية ومعتقدات وثنية وأساطير وطقوس وعبادات كانت شائعة في الأديان الشعبية ، ثم اعطت ذلك كله دعامة عقلية من فلسفة ارسطو ، فخرج من ذلك كله مركب جديد كان آخر ما انتجته القرائح قبيل الفتح الإسلامي .

ولا نستطيع هنا بطبيعة الحال ان نلم بجميع رجال العصر الاسكندري والافلاطونية الحديثة ولكننا سنجتزئ بقطبين من اقطاب هذه الحركة الضخمة يمثلان احسن تمثيل وكان لهما الفضل الأكبر في اعطائها الصورة التي استقرت عليها والتي ستهيء المنسوخ الفكري للفاتحين العرب عندما يغزون مناطق الإشعاع الحضاري آنذاك فيتأثرون بها ويؤثرون فيها .

هذان القطبان هما فيلون وأفلوطين .

أ - فيلون (٢٥ ق.م - ٥٤ ب.م)

اشهر فلاسفة اليهود في القرن الأول لليلاد . وهو من أسرة نبيلة في الاسكندرية . وضع مذهبه باللغة اليونانية وأشرب قلبه حب الفلسفة ولا سيما فلسفة افلاطون حتى لقد لقب بافلاطون اليهود . كما كان يؤمن بالتوراة ويرى ان هذا الكتاب وحي الله الصادق وتنزيله المحكم ، ولئن كان ممجّباً بفلسفة افلاطون فان إيمانه بشريعة موسى كان لنفسه امّلاك وبقلب اوثق . فالحقيقة كلها إنما هي موجودة في التوراة ، لكن افلاطون قد توصل اليها ايضاً بنسوع من الوحي . فالفلسفة اليونانية والشريعة اليهودية كلتاهما تعبر عن الحقيقة ، لكن طريقة التعبير تختلف في الدين عنها في الفلسفة . فالدين حق والفلسفة حق ، وكل ما بينها ، من فارق

ان الدين أكل وأتم ، وان كان أقل تفصيلاً وقدقيماً . انه وحي يهيمه
الوضوح والبيان الشافي لا الدخول في تفاصيل الأدلة ودقائقها . والفلسفة
هي أيضاً وحي ، ولكنها وحي عميق غامض أقل شمولاً من الدين واكثر
تفصيلاً وادق صياغة . فأفلاطون وأرسطو إنما استمدا تعاليمها من موسى
ومن التوراة ، ومن هنا نشأ ما لها من حكمة وفكرة ، لذلك كان على
فيلون ان يفصل الحال قياً بين التسمية والحكمة من الاتصال .

والطابع العام لفلسفته التأويل الرمزي « allégories » للتوراة . وقد
عرف هذا التأويل في الاسلام والمسيحية قياً بعد ، إذ كان الاعتقاد سائداً
ان الكتب السماوية إنما تخاطب الناس جميعاً ، العامة منهم والخاصة ، ولهذا
فهي تلجأ الى الرموز واستعمال المجاز ضناً بالحقيقة على غير أهلها وسراً
لها ، واذن فالتأويل ضروري لان فهم النص على حقيقته ليس مقدوراً
للجميع . فباستعمال الأمثلة والصور والرموز تقرب الحقائق الى الفهم
الناس ، فيأخذ العامة بظواهر النصوص ويمجدون فيها جقناً والكفاية ،
واما الخاصة فيتناولونها ويأخذون بميوهر معانيها وبذلك يستخرجون ما
في التوراة من فلسفة كانت ستظهر عارية منها لو أخذت بنصوصها
حرفياً .

ان التأويل في نظر فيلون ممكن على ان نعرف كيف تؤول نص
التوراة في ضوء الفلسفة . فن الضروري فأويل النصوص التي تثبت لله -
إذا أخذت حرفياً - ما لا يليق به من الصفات والاحوال كالتجسيم والكون
في مكان والكلام بصوت وحروف ، والتعصب والتدم ... فانه كما يقول فيلون
لا يستفزه التعصب ولا يندم ولا يتكلم بحروف وأصوات ، وليس له من مكان
يقر فيه . وعندما يعرض فيلون لقصة خلق الله للعالم في ستة أيام ينفي
عن الله الحاجة الى مدة من الزمن يخلق فيها العالم ، ولكن موسى لا يسمه
إلا ان يستعمل اللغة التي تفهمها نحن البشر ليصف لنا نظام العالم الذي خلقه

ورثييه ومنزله بعضه من بعض . فمن السذاجة الاعتقاد أن العالم 'خلق حقاً في ستة أيام او في فترة من الزمن أقل من ذلك او أكثر .

وهو يرى ان التوراة انما تصور قصة النفس في اقترابها وابتعادها عن الله بمقدار اقترابها او ابتعادها عن الجسد ، وفي تأويله للفصل الأول من « سفر التكوين » يؤكد ان اول ما خلق الله العقل الساري الذي يحيا بالعلم والفضيلة ، ثم خلق الله على مثاله عقلاً أرضياً يرمز به لأدم . ثم تفضل عليه بنعمة الإحساس الذي يرمز لحواء ، فانقاد العقل للحس واستسلم للشهوة التي يرمز لها بالحية . ثم تأس النفس على ما فرطت في جنب الله وتندم ، فيجىء نوح الذي يرمز للمدالة ، ويقع الطوفان رمزاً للتطهير التام .

هذه بعض الأمثلة لطريقة التأويل لنصوص التوراة عند اليها فيلون ليحصل من شريعة موسى شريعة عامة للناس كافة ، عوامهم وخواصهم ، في كل زمان ومكان .

وطريقة التأويل الرمزي هذه كانت شائعة جداً في عصر فيلون . وهي طريقة قديمة ولعلها انما ترجع الى الاسرار الاورفية . وقد استعملت في شرح اشعار هوميروس وتأويلها تأويلاً يحمل من صاحبها ارسططاليسياً ورواقياً وأبيقورياً في آن واحد . كما عرفها الرواقيون أيضاً ولجأوا اليها في تفسيرهم للأساطير اليونانية وعقيدة الآلهة في الديانة الشعبية .

وكان نوميديوس (Numenius) من أهل اباميا (Apamea) ، توفي حوالي سنة ١٨٠ ق. م. والذي نعرف تعاليمه مما ورد من كلامه في يوسيبوس (Eusebius) ومن اشارات قليلة اخرى ، أقول كان نوميديوس هذا اول فيلسوف يوناني يظهر اي تقدير للدين العبري . فقد وصف افلاطون بأنه أشبه بموسى يتحدث بلهجة اثينا ، وفيه تتجلى بشدة نزعة واضحة الى

التوفيق الديني على ما نحو ما يظهر عند رجال الأفلاطونية المحدثة^(١) ، وقد كانت هذه النزعة أيضاً واسعة الانتشار في القرن الثاني وما بعده ، لا في الاسكندرية وحدها ، بل في كل مركز فلسفي عالمي ، لكن الاسكندرية كما يقول بريبه كانت هي المركز الأم لهذه الطريقة في نحو حصر فيلون وكانت كتاباته هي المعين الأم لها^(٢) . ويقال ان امونيوس (ولعله امونيوس سكاس) حاول التوفيق بين افلاطون وأرسطو . وقد لاحظ لفرفوريس الصوري في مؤلفات استاذة افلاطون خطأ بين آراء الرواقيين والمثاليين فوضع سبع رسائل في التوفيق بين ارسطو وأفلاطون . كما كانت يحس النحوي واصطفى الاسكندري من أشهر الموفقين بين الفلسفة والدين المسيحي . وهكذا أيضاً سيكون طابع الفلاحة الاسلاميين والمسيحيين في القرون الوسطى . لقد كان توفيق هؤلاء قائماً على ان الحقيقة واحدة ، لها في الدين لا يناوئ الفلسفة ، وما بين الفلاسفة لا يناوئ بعضه بعضاً . فإن اختلف الدين مع الفلسفة او اختلف فيلسوف مع آخر فهذا الاختلاف إنما يكون في العبارة دون الجوهر . ولا تقتصر نزعة التوفيق هذه على التوفيق بين الدين والفلسفة او بين الفلاسفة بعضهم مع بعض ، بل لقد شملت أيضاً التوفيق بين الأنبياء . فان امونيوس السالف الذكر قد ألّف - على ما يقول هيرونيوموس (Hieronymus) - « سفرًا لطيفاً في التوفيق بين موسى وعيسى »^(٣) .

أجل لقد كانت محاولات التوفيق قائمة على قدم وساق في القرون الأخيرة قبل الميلاد والقرون الأولى بعده . فلما جاء فيلون ألم بأراء

١ - انظر أوليري : علم اليونان وسبل اتصالها الى العرب (الترجمة العربية) ص (٢٠) .

٢ - Bréhier, Les idées religieuses et philosophiques de Philon d'Alexandrie p. 26 - 27.

٣ - نقل عن أوليري ، العصر السابق ص ٢٨ .

سأبقيه ومعاصريه في هذا الباب ، غير انه لم يستطع ان يخلصها من شوائبها ولا ان يضمها في نظام موحد او ان يسترد ما فيها من التناقض والضعف . وقد ظهر ذلك في اسلوبه الرمزي الذي توصل به الى وضع نظرية فلسفية يشرح بها عقيدته في الالهية وصلتها بالوجود . وهذه النظرية يمكن إجمالها فيما يلي :

ان الكائن الذي قسأل به افلاطون هو نهوه إله بني اسرائيل الذي بشر به موسى . وهو إله مفارق للعالم ، فوق الجوهر وفوق الفكر ، خارج عن الزمان والمكان ، لا يقبل الكيف ولا يحدّه العقل ، على كل شيء قدير ، ولا لم يكن لها ، فالاصل في الالهية الفعل والقدرة والتأثير . وهو خالق هذا العالم ومصدر الخير في الوجود . لا نهاية لكاله ولا يمكن وصفه إلا بطريق السلب . واذا كان لا بد من وصفه فكل ما يوصف به انه موجود بلا كيف ولا صفة . وكل ما جاء في التوراة من تشبيهاته بالحوادث فيجب تأويله وحله على غير ظاهره .

والله لفرط علوه عن العالم ولعظم الهوة بينها فانه لا يؤثر في العالم تأثيراً مباشراً ، وإنما هو يؤثر فيه بمجموعة من الوسطاء او القوى الإلهية هي سفراء الله ورسله ، كما ان النفس لا تبلغ الى الله إلا بالوسطاء ايضاً . وهؤلاء الوسطاء يختلفون بعضهم عن بعض تبعاً للاعمال التي يقومون بها وهم :

اللوغوس (او الكلمة) وهو أشبه بمثل افلاطون ، اذ هو النموذج الذي يخلق الله العالم على صورته ومثاله . ويصفه فيلون بكل صفات الكمال من جن وشعر وجمال .

وبليه الحكمة الإلهية (او سوزيا) التي يتحد بها الله لينتج عن اتحادها هذا العالم . وكثيراً ما يطلق عليها فيلون اسم « أم العالم » وقد يصنفها بأنها « روح الله » .

ومن الوسطاء أيضاً الملائكة والجن ، وهم كائنات ثارية أو هوائية لا يعصون الله ولا يخالفون عن أمره .

وهؤلاء الوسطاء يتوسطون كذلك بين النفس الإنسانية والله . فتطهير النفس بالزهد والعبادة لا يزال يصعد بها من وسيط الى وسيط حتى تبلغ الوسيط الأعظم ، اللوغوس أو الكلمة . ولا يتم التطهير أو الصعود والعودة الى الله إلا بالمجاهدة والتصفية والعلم والنجاة بالنفس من هذا العالم المتناهي ، عالم الهم والخيال ، عالم المادة ومصدر الشر .

وغاية الإنسان إنما هي الوصول الى الله والإنحداد به والفناء فيه . وهذا الإتحاد يتم في أعماق الروح لدينا بنوع من التجدد الداخلي والإشراق النفسي والطمأنينة المطلقة والسكينة العظمى ، وهي حالة لا يمكن تحديدها بالألفاظ ، إذ يضيق عنها نطاق النطق ، وإنما تُعرف بالتوق والكشف ، وفيها لا يبقى شاهد ولا مشهود ولا عارف ولا معروف . هناك البهجة العظمى والسعادة القصوى .

وهكذا يستمر فيلون في الخلط بين تعابير الفلاسفة الأفلاطونية والفلاسفة الرواقية وتعاليم التوراة ليقدّم لنا صورة بدائية فجأة لما سيكون عليه المذهب عند افلوطين من بعده .

حقاً ان فلسفة فيلون ليست في مثل هذا الوضوح والصفاء ، وإنما هي مزيج غريب مضطرب من الآراء البعثرة والأفكار المتناقضة والأقوال الغامضة يتغللها بين الحين والحين بريق خاطف من العاطفة الدينية المشبوبة والتقوى الصادقة ، دون ان يُعنى صاحبها بتحديد معاني الفاظه أو تفسيرها . وكل ما ذكرنا فإنما يُستخلص استخلاصاً بعد معاناة النصوص والإصطبار عليها . لذلك فقد يكون في هذه الخلاصة بعض الجور بتحليل النصوص ما لا تحتمل . إذ يستحيل تكوين مذهب منسجم متناسق من أقوال زئبقية لا ثبات لها ولا استقرار في معانيها ، على ما فيها من جذب وحفاء .

حياته

أشهر مجددي الأفلاطونية وباعثها بعد فيلون على بعد الشقة بينهما . وُلد في ليقوبوليس (Lycopolis) (اسيوط) أي انه كان مواطناً مصرياً ذا إسم روماني وتربية يونانية ، وإن كان لا يجب ان يتحدث إطلاقاً عن وطنه ولا عن آباءه وأسرته ، كما يقول تلميذه فرغوريوس . ولم يتم بدراسة الفلسفة إلا عند بلوغه الثامنة والعشرين من عمره ، وعندما قصد الى الاسكندرية وتلمذ لامونيوس الحثالي (Ammonius Saccas) ولا يكاد يعرف شيء عن امونيوس هذا سوى انه ولد من أبوين نصرانيين ثم صبا الى الدين اليوناني القديم ، ولم يؤثر عنه أي كتاب . وقد اعجب به افلاطون ايما اعجاب وكان يشيد بفضله عليه وينسب آراءه هو اليه ، حتى لقد كان يشكر لنفسه كل أصالة ويقول انه في فلسفته إنما يشرح مذهب استاذه امونيوس الحثالي وإنما ينطق باسمه . وهذا يذكرنا بموقف افلاطون في استاذة سقراط .

وقد لازم استاذه إحدى عشرة او اثني عشرة سنة لا يفارقه فيها . ثم بدا له ان يتركه عام ٢٤٢ م عندما حدثت له أزمة نفسية غادر الاسكندرية على أثرها وتبع الامبراطور غورديانوس (Gordien) الى الشرق لمحاربة الفرس ، إذ كان يأمل ان ينضم الى الجيش الروماني ليتعلم من الشرقيين حكمتهم التي سمع الكثير عنها ويتلقاها في منابرها وأصولها لا في بطون الكتب . ويذكر ان مؤسس الماثوية كان هو ايضاً في جيش سابور ملك الفرس . غير ان هزيمة غورديانوس امام سابور فيما بين التهرين قضت على هذه الاحلام الشرقية في مخيلة افلاطون ، فارتد الى انطاكية ومنها الى روما واستقر بها . وهناك عكف على تعلم الفلسفة حتى وافته منيته . وكما مجلسه حافلاً بأهمل العلم والفضل وكبار رجال الدولة ، كما كان الامبراطور

جاليانوس والامبراطورة سابينا من مريديه ، حتى لقد قيل ان الامبراطور اعترف ان يُقطعه اقليم كيبانيا ليقم عليه مدينة فاضلة سماها « مدينة افلاطون » (Platonopolis) تشبهاً بجمهورية افلاطون وتيمناً بها . فقد انتشر مذهب الفيلسوف وأصبح طراز ذلك العصر ، واجتذبت دروسه كثيرين وجدوا فيها البنية والوطين وغاية المُنَى . ففتشوا نفوسهم امام ذلك الاستاذ الخبير بأسرار الحياة الباطنية للقادر على شفاء النفوس الفارثة والأرواح الفلقة . فقد كان موجهاً شديد الرأي بصيراً بأغوار النفس يشفيها ويبعد السكينة اليها ، لا تخفى عليه مطالب الحياة ولا يفوته ما تُجبلت عليه الخليفة من ضعف .

ولا يعرف العرب كثيراً عنه ولكنهم يعرفون مذهبهم ويسمونه « مذهب الاسكندرانيين » او « المذهب الاسكندراني » نسبة الى مدينة الاسكندرية ، كما يسميه الشهرستاني « الشيخ اليوناني » .

وقد أعاد افلاطون الى الفلسفة سمعتها الطيبة بأن عاش مبعثه القديسين وسط حرف روما ورذائلها وبين ارسوقراطيتها الماجنة المنهكة . فقد كان زاهداً متقشفاً لا يبيع لنفسه أكل اللحوم ولا ينعم بالنوم إلا بقدر ما تضطره اليه الحاجة ، ولا يأكل من الخبز إلا قليلاً ومن الطعام إلا ما يقيم الأولاد ، وكان لا يُعنى بجسمه بل « لقد كان يستحي ان يكون لروحه جسد » على حد تعبير فرفوروس . ومن طريف ما يُروى عنه ايضاً انه لم يسمح لفنان بتصويره لأن جسمه أقل أجزائه شأنًا ولأن تصويره من شأنه ان يثبت « ظلاً لظل » ، وفي ذلك اشارة الى ان الفن يجب ان لا يُعنى بالروح لا بالجسد .

ومرّت الايام والسنون وأدركته الشيخوخة وجاءه مرض الموت ، فانتهت حياة استاذ من أعظم أساتذة العصر الاسكندراني في القرن الثالث للميلاد .

لقد كان تعليم افلاطون شغوفاً حتى صار شيخاً ، إذ لم يبدأ بتدوين آرائه إلا في سن الحين تقريباً ، عندما فضجت فلسفته . ومع ذلك فقد دونها وهو كاره . ولم يراجع قط مسوداته الأولى لمرض في عينيه . ولم يكن يكثرث للأسلوب والعبارة بل كان أكبر همه محصوراً في الفكرة ، والفكرة وحدها . فمهد الى تلميذه فرفوروس يجمع كتاباته وتنظيمها وتبويبها . فجعلها في ستة أقسام كل قسم منها تسعة فصول وذلك تيمناً بالعدد (ستة) و (تسعة) على الطريقة الفيثاغورية . ولا تزال « التاسوعات » (Ennéades) - وهو الاسم الذي أطلقه على هذه الأقسام المتسعة - من أكثر المؤلفات اضطراباً في تاريخ الفلسفة ، رغم ما بذله فرفوروس من عناية في تصحيحها وتقريب عبارتها وتسهيل مأخذها .

فلسفته

ان فلسفة افلاطون هي مزيج رائع فيه قوة واصالة بين آراء افلاطون والرواقيين وفيلون وبين الأفكار الهندية والنسك الشرقي والديانات الشعبية المنتشرة آنذاك .

والطابع العام لفلسفته هو غلبة للناحية الذاتية فيها على الناحية الموضوعية ، فهي فلسفة تمتاز بعمق الشعور الصوفي والمثالية الأفلاطونية ووحدة الوجود الرواقية ، وكلها عناصر يقوي بعضها بعضاً ويشد بعضها بأزر بعض ، حتى لتخال وانت تقرؤها كأنك أمام شخص لا خبر له بالعالم الموضوعي أو يكاد . فالمعرفة عنده وعند شيعته تبدأ من الذات وتنتهي الى الله دون ان تمر بالعالم المحسوس ؛ هذه المعرفة الذاتية الباطنية هي كل شيء عندهم . ولذلك يفسرون شعار سقراط « اعرف نفسك بنفسك » تفسيراً جديداً يطلبون فيه من الانسان ان ينطوي على نفسه

ويسد كل المنافذ التي يطل منها على العالم الخارجي . انها منافذ السوء
والغواية والزخرف للكاذب ، فلا يجوز ان نصدقها ونستسلم لها ، فالاحاساس
درجة دنيا من درجات المعرفة لا يصح الركون اليه وحده ، ومهما يكن
من اهميته فانه لا يصل بنا الى درجة اليقين . نرى ا كيف يتعلق الانسان
بالحس والحس مصدر التغير والكثرة ؟ كلا ، يجب على الانسان في سلوكه
لحمو الله ان يتخلص من هذا الحس لكي ينتهي الى الوحدة والسكينة .

وكما ان الاحساس لا قيمة له عند افلاطون وشيعته فكذلك المعرفة
العقلية لا قيمة لها ايضاً . وانما القيمة كل القيمة للتجربة الصوفية ،
وللكشف والنوق والاشراق ، حيث يرتفع التعارض بين الذات والموضوع
وحيث لن تكون المعرفة تحصيلاً وكسباً بل تكون انحداراً بالمعروف
وتحقاقاً بهويته . فالانسان في هذه الحالة لا يشاهد الأول (الله) منفصلاً
عن ذاته بل يشاهده متحداً بها غير متميز عنها ، وهذه المشاهدة لا
لا تكون عن طريق العقل . وانما تكون بالنوق والكشف والاشراق
كما قلنا .

وهكذا فالعالم الذاتي قد استغرق على افلاطون مشاعره كلها ، فأصبح
العالم الموضوعي ، عالم الاشياء والحوادث ، مزيجاً مهجوراً مبتدلاً لا قيمة
له كالدواة تنبذ على الأرض . فالوجود الحقيقي انما هو وجود الذات في
اصق حالاتها واشدها استقطاباً ، وبالتالي عندما تستغرق في الأول
وتوغل فيه .

ومعنى هذا ان الوجود الحقيقي هو وجود الأول ، وبليه وجود العقل
فالنفس ، بل وجود العقل مقدم على وجود النفس ، ووجود الأول مقدم
على وجود العقل ، واما المادة فلا ذكر لها . انها سلب للوجود او ظل
له ، او قل هي الوجود وقد استنزفت منه كل عصارة فأصبح هشياً
تذروه الرياح . انها الخثالة التي تتخلف عن المضغ ، والتغل الذي يرسب
في قاع الاناء ، انها عدم ، وهل بعد العدم وجود ؟

وفلسفة افلوطين كثيرة التشابك والتداخل بحيث ان الكلام على جانب منها يستدعي في الحال الكلام على الجوانب الأخرى . ومع ذلك لا بد لنا - لدراسة هذه الفلسفة - من تقسيمها الى اقسام مختلفة يسهل بها فهمها والوقوف عليها .

وعلى ذلك يمكن تقسيم فلسفة افلوطين لثلاثة اقسام : (١) الأول ، (٢) نظرية الفيض ، (٣) النفس الانسانية ، (٤) الاتحاد ، (٥) للعالم المحسوس .

١ - الأول (او الواحد)

ان الوجود الحقيقي انما هو وجود « الأول » او « الواحد » او الله باسمي ما له من كمال الربوبية ، فكل شيء انما صدر عن « الأول » والى « الأول » يعود . اجل ان « الأول » بإطلاق ، لأنه مبدأ كل وجود . انه الواحد الأوحد المطلق اللامتناهي الذي لا يوصف بأي وصف ، لتفاهة جميع الأوصاف وقلة شأنها وهوان امرها ، فلا يقال مثلاً انه جميل او متصف بالجمال او مشتمل على الجمال ، ولكنه فوق الجمال وعلته ، يعني انه لا يدخل تحت صفة إعلا منه هي الجمال . فهو أعلى من كل شيء وعلته ، وكل شيء فانه معمول له . وهكذا الحال في بقية الصفات ، فكلها « منه » وهو فوقها جميعاً ومصدرها جميعاً وعلتها جميعاً . فكل صفة صفة ايجابية نصفه بها او خمير متخفيف نشير به اليه انما هو تحديد له خير لائق به . وكل ما نستطيع ان نسميه به هو أنه واحد وأول . وكل ما عدا ذلك فلا نعرفه عنه لا بطريق السلب . فالسلب هو اقوم سبيل لوصف الله .

ثم ان كل صفة فمن شأنها ان تدخل فيه نوعاً من التعدد والكثرة يجب تنزيهه عنه . فهو واحد من كل وجه : في التقين والتصوير ، وفي الواقع والحقيقة . فلا يقال مثلاً انه عقل في ذاته ، لأن وصفه بالعقل يقتضي ان

يتصور الانسان معه معقولاً حتى ولو كان هذا المعقول هو ذاته ، فها هنا انشطار في الذات واثنيية هما نتيجة حتمية لوصفه بالعقل . فلئن كان وصفه بالعقل مانعاً للتعدد في الواقع والحقيقة فليس مانعاً له في الذهن والتصور ، وذلك لأن العقل من الامور الاضافية ، أي التي يستتبع تصور أحد طرفيها تصور الطرف الآخر ، بمعنى ان للعقل لا بد له من معقول بإزائه ، حتى ولو كان هذا المعقول هو ذاته . كذلك لا يقال انه معقول لذاته ، لأن المعقول من الامور الاضافية ايضاً إذ هو يفترض بإزائه عقلاً يعقله ، حتى ولو كان هذا العقل هو ذاته . ففي عملية التعقل انقسام بين العاقل من حيث هو عاقل والعاقل من حيث هو معقول ، والعاقل والمعقول ليسا شيئاً واحداً ، من الوجهة المنطقية على الأقل . وبعبارة اخرى ان العقل معناه التفرقة بين الذات للعاقلة وبين موضوعها المعقول ، وهذه التفرقة تتنافى مع الوحدة المطلقة الواجبة للواحد الاول .

فأفلوطين حريص على وحدة « الاول » متمسك بها لا يعدل عنها ، بحيث انه لا يقبل أي نوع من التعدد ، لا في الواقع فحسب ، بل حتى في الذهن والتصور ايضاً . وربما يبدو ناقصاً اقل من الانسان لكونه غير عقل . ولكن لما كان عنوان الكمال في الاول عند افلوطين يكن في كونه واحداً من كل وجه وفي تنزهه عن كل ما يدخل التعدد والتكثر فيه ، ولما كان من شأن العقل ان يحدد وحدة الاول وينسبها من القواعد ، اقول لما كان ذلك كذلك فان عدم اتصاف الاول بالعقل او عدم كونه عقلاً ليس منقصة في حقه وبالتالي ليس موجباً للقول انه اقل من الانسان . والخلاصة ان « الواحد » او « الاول » ليس عقلاً وإنما هو فوق العقل وعة له .

كذلك ليس هو إرادة ، ولا يصح وصفه بالإرادة ، إذ الإرادة تخرج الواحد عن وحدته ، ان لم يكن في الواقع والحقيقة فعلى الأقل في الذهن والتصور . وذلك لأن الإرادة لا بد فيها من مريد ومراد . فتصور الانسان

له مريداً يستتبع - في الذهن على الأقل - تصور ان يكون هناك مراد بإزائه . فالإرادة لا بد فيها من مريد ومراد . ثم ان الإرادة تدل على الاحتياج الى الغير ، والاحتياج يتعارض مع الوحدة المطلقة التي للأول ، بل تخرجه عن الأولية ، فلا يكون هو الاول ، بل ان المحتاج اليه سيكون حينئذ هو الاول . وكما ان عدم الاتصاف بالعقل ليس منقصة للأول ، كذلك عدم الاتصاف بالإرادة ليس منقصة له ايضاً .

وكذلك ليس هو الوجود ، لأن الوجود معين محدود ، وإنما هو فوق الوجود . انه مبدأ الوجود وعة له . فلو كان وجوداً لكان له مبدأ اعلی منه بالضرورة يستفيد منه الوجود او على الأقل ان اطلاق صفة الوجود عليه من شأنه ان يجعل هذه الصفة متقدمة عليه ، مما يتنافى مع كونه « الاول » . فالوجود منحدر منه تابع له ، وهذا ايضاً ليس منقصة في حقه وإنما هو عنوان كاله .

وأخيراً لا يوصف « الاول » بأنه جوهر او عرض ، لأن وصفه بأحدهما يستتبع وصفه بالآخر ولو في التصور الذهني على الأقل . فتصور الذهن له بأنه جوهر يستلزم بالضرورة تصور عرض في مقابلته ، وكذلك تصور الذهن له بأنه عرض يستلزم بالضرورة تصور جوهر في مقابلته ، وكل ذلك من شأنه ان يدخل فيه نوعاً من التعدد والكثرة ، والفرض انه واحد من كل وجه ، اي في الذهن والتصور ، والواقع والحقيقة .

ونتيجة هذا كله ان « الاول » هو الكائن الذي لا صفة له من صفات الحوادث . فهو لا يمكن نفعه ولا يمكن ادراكه ولا تحيط به الأفهام والمقول . فهو الغني بذاته ، المكففي بذاته ، القائم بذاته ، البسيط المطلق الذي لا اول إلا وهو سابق عليه ، ولا واحد إلا وقد استفاد وحدته منه .

فاذا كان « الاول » هو مبدأ الوجود وعة له فكيف صدرت الاشياء عنه ؟ لقد كان ذلك بطريق الفيض ^(١) .

فالواحد البسيط من كل وجه والمبدأ الاول الذي لا انقسام فيه ولا تركيب وليست فيه كثرة بأي اعتبار ، هو في آن واحد لا شيء وكل شيء ، هو لا شيء ، لأنه فوق كل شيء ولأنه ليس من الممكن ان يميز فيه شيء عن شيء ولا ان يُتبين فيه وجود معين .

وهو كل شيء ، لأنه مبدأ جميع الاشياء ومنه ينبثق كل شيء . فهو الاشياء جميعاً لأنه يحويها بالقوة - اذا صح التعبير - دون ان يكون واحداً منها .

يقول افلاطون في نص عربي هو عبارة عن ترجمة موسعة لبعض فصول « الناسوعات » :

« كل ما كان بعد الاول فهو من الاول اضطراراً ، إلا انه إما ان يكون منه سواء بلا توسط ، وإما ان يكون منه بتوسط أشياء أخرى ، هي بينه وبين الاول ؛ فيكون إذن للأشياء نظام وشرح . ذلك ان منها ما هو ثان بعد الاول ومنها ثالث ؛ اما الثاني فيُضاف الى الاول ، وأما الثالث فيُضاف الى الثاني . وينبغي ان يكون قبل الأشياء كلها شيء مبسوط ^(٢) ، وأن يكون غير الأشياء التي بعده ، وأن يكون مكثفاً غنياً بنفسه ، وأن لا يكون مختلطاً بالأشياء ، وأن يكون حاضراً للأشياء بنوع ما ، وأن يكون واحداً ، وأن لا يكون شيئاً ما ، ثم يكون بعد ذلك واحداً ، فان الشيء اذا كان واحداً على هذا النوع كان الواحد فيه كذباً

١ - ويقال له أيضاً قصود والانبثاق .

٢ - اي بسيط .

وليس واحداً حقاً ، وأن لا يكون له صفة ، ولا يناله علم البتة ، وأن يكون فوق كل جوهر حسي وعقلي . وذلك انه إن لم يكن الأول مبسوطاً واحداً حقاً خارجاً عن كل صفة وعن كل تركيب لم يكن أول البتة ، ^(١)

في هذا النص يبيّن لنا افلوطين ان كل ما في الوجود فلانما يرتد الى « الاول » ضرورة . فلا شيء غير « الاول » . « فالاول » هو مصدر الكائنات جميعاً ومفيدها ومفيضها . والاشياء إنما صدرت عنه في نظام تنازلي متدرج .

وفكرة الصدور هذه هي فكرة غنوصية شرقية كانت واسعة الانتشار في عهد افلوطين نوجع تأثره بها . لكن هناك فرقاً بين صدور افلوطين وصدور الغنوصيين . فالغنوصيون لم يبيّنوا كيفية هذا الصدور ، بل لقد عمدوا - كعادتهم - الى الرمزية الاسطورية والى التهاويل والتصورات الغامضة . إذ هم يشبّهون الصدور بعملية الولادة ويتحدثون عنه بتعابير مأخوذة من لغة الولادة ^(٢) . وبهذا تفوّق عليهم افلوطين . فقد استطاع ان يبيّن لنا في دقة وإحكام كيفية صدور الموجودات عن « الاول » ونشوء الكثرة عن الوحدة وتسلسل الموجودات بعضها من بعض ، وأن يرتب ذلك كله في نظام منطقي معقول كأنه نسج واحد يحكم الأجزاء .

« فالأول » كامل لا يفتقر الى شيء ولا يعوزه شيء . وكاله من الشمول والسعة بحيث لا يمكن إلا ان يكون قياضاً . وهكذا فمن حيث السنا الأسنى للكائن الأزلي انطلق الفيض . وفيضه يحدث شيئاً غيره . وهذا الفيض يجري فيه بالطبع لا بالإرادة والاختيار ، إذ لا يصح اتصافه

١ - التاسوعات . التاسوعة الرابعة . نقل عن الدكتور عبد الرحمن بدوي ، خريف الفكر اليوناني ، صفحة ١٧٤ - ١٧٥ .
٢ - انظر بدوي ، المصدر السابق ص ١٦٤ - ١٦٨ .

بالإرادة لما مر معنا من أنها تخرجه عن وحدته وتدخل فيه الاثنيتية .
 فالطبع لهم الضرورة - لا الإرادة والاختيار هي التي تحمل إذنت على
 صدور غير الكامل عن الكامل او صدور الوجود عن « الاول » دون
 تكثر فيه . وهذا الصدور غير الإرادي ناتج عن الوفرة المتحققة في « الاول » .
 وهو إنما يحدث لا في زمن ، إذ هو أزلي أبدي سرمدي لا تنطبق عليه
 مقولة الزمان ، فالزمان من شأن المحسوسات فقط لا من شأن عالم العقول .

وهذا الفيض عن « الاول » لا يعني خروج « الاول » عن ذاته وفيضانه
 بما فيه في الخارج او على الخارج ، كلا ، فهذا من شأن الفيض المحسوس .
 أما الفيض في عالم العقول فيظل فيه « الاول » على حاله دون ان ينقص
 منه شيء . « فالأول » هنا لا ينتقل منه شيء ليحل في شيء آخر ، وإلا
 لحدث تغير في ذاته ، فهو لا يبذل شيئاً من جوهره وإنما يبذل آثاره .
 وبذل الآخر غير بذل الجوهر . وهذا معروف في عالم العقول ، حيث يحدث
 للعقول أثره دون ان يترتب على ذلك أي نقصان في ذاته . فالعلم ينتقل
 من انسان الى آخر دون ان ينقص منه شيء ، وإنما يظل العلم عنده كما
 كان ان لم يحصل المزيد منه . فها هنا إذن حالة تأثر واستجابة من قبل
 الشيء في الخارج شبيهة بحالة المشق عند ارسطو ، وهي الحالة التي يفسر
 بها العلم الاول ما نرى من نظام في سير العالم واتجاهه الى علته الغائية
 فيتحرك وتنظم اموره دون ان تتحرك علته ودون ان تنتقل أي حركة
 من المحرك الاول الى السماء وعالم الاشياء . فالسماء إنما تستجيب للمحرك
 الاول وتتأثر به دون ان يتحرك هو ودون ان يتغير . وهكذا الحال في
 فيض الوجود عن « الاول » دون ان يحدث فيه أي تغير ودون ان يصيبه
 نقصان .

والأصل في الفيض هنا إنما هو كمال « الاول » لا التسلسل السبيبي او
 الضرورة المنطقية كما كان الحال عند ارسطو . بمعنى ان الحركة لا تنقل

من المحرك الى المتحرك على سبيل الضرورة ، وإنما المتحرك هو الذي يستجيب للمحرك ويتأثر به فينتج الوجود بحكم الكمال الذي في « الاول » ، وتصدر الاشياء عن هذا الكمال .

ولما لم يكن في الأمر ضرورة منطقية ، وإذا كان يصعب التعبير عن ذلك بلغة العقل ، فقد عمد افلاطون الى لغة القلب يستعبر منها الامثال والرموز والتشبيهات ، لتقريب هذه المعاني الى الازهان ، وما اكثر ما اسمعت افلاطون هذه اللغة ، وما اكثر ما وجد فيها هو وشيئته من فلاسفة الذوق والوجدان خالتهم المنشودة : فالفيض يحدث كما يصدر النور عن الشمس دون ان يتغير جوهر الشمس ، فالوجود بالقياس الى « الاول » هو بمثابة شعاع الشمس من الشمس . ذلك بأن جميع الكائنات - ما دامت موجودة - تحدث حولها ومن جوهرها حقيقة تنزع الى الخارج ، وهذه الحقيقة هي صورة للأشياء التي انبثقت عنها . وماك مثلاً آخر يقرب به افلاطون عملية للفيض يتأثر فيه بدون شك بالغنوصيين الشرقيين : فعندما يبلغ كائن ما كاله نرى انه يك ، فهو لا يطيق ان يبقى في ذاته بل يبدع كائنات أخر . فالنار تسخن ، والناسج يبرده . فكيف يمكن للكائن الكامل - وهو الخير المطلق - ان يجبس خيره في ذاته .

وهكذا فكل موجود فانما يستفيد وجوده من « الاول » ويقوم به ويعتمد عليه دون ان ينقص من « الاول » شيء ، وإنما هو ينجذب الى كاله فيتأثر به ويستجيب له .

واول نبي انبثق عن « الاول » هو « العقل » ويقال له الاقنوم الثاني . وهذا « العقل » دون الاول ، وأقل منه كالأ ، والوحدة من كل وجه التي كانت « لأول » تدب فيها الأثينية ، والأثينية ادنى مرتبة من الوحدة في منطق القدماء . والسبب في ولوج الأثينية فيه ان مقتضى كونه عقلاً يستلزم مقولاً ، اي موضوعاً للعقل ، وهذا يعني ما جعلنا

تنفي عن « الأول » ان يكون عقلاً او يتصف بالعقل . فهنا اذن اثينية في التصور حدثت بعد وحدة مطلقة . وهذه الاثينية هي - او هذا العقل هو (والمعنى واحد) - الأصل في الوجود وما فيه من تعدد وتكثر . او قل - والمعنى واحد ايضاً - ان الوجود والعقل عند افلوطين شيء واحد . فهو إذ كان بعقل « الأول » ويتأمله كان عقلاً ، وإذ كان يتقوّم به ويستفيد منه الوجود كان وجوداً . وهكذا يكون الأقدم الثاني عقلاً ووجوداً في آن واحد . فها هنا اثينية واضحة تسربت الى اصل الوجود هي مبدأ التكثر والتعدد في العالم ، فما الاثينية الا تكثر وتعدد في اول درجاتها .

ويضع افلوطين هذا « العقل » في منزلة صانع العالم (*démiurge*) الذي قال به افلاطون ، ويحمّله ايضاً . متضمناً لمثل افلاطون عدا مثال الخير الذي هو « الاول » . فهو حين يفكر يفتح معقولات ، وهذه المعقولات هي المثل الافلاطونية ، بل ان هذه المثل جزء منه وليست مجرد اشياء مخترعة فيه . ومع ذلك فهناك بعض الاختلاف بين كل من مثل افلاطون وافلوطين . فبينما نجد مثل افلاطون استاتيكية ساكنة ، اذا مثل افلوطين دينامية فاعلة . وهناك فرق آخر بينها ايضاً ، وهو ان مثل افلاطون محدودة ، توجد للاجناس والانواع فقط ولا توجد للأفراد ، وهي لذلك لا تزيد ولا تنقص ، واما مثل افلوطين فهي توجد للأفراد ويزيد عددها او ينقص بحسب العصر ، ومن هنا فهي لا متناهية : واذن فإن « العقل » لا يتصف بالاثينية فقط ، وانما هو موج - كما نرى - بكثرة لا نهاية لها . واخيراً هناك تباين كبير بين المثل والمحسوسات عند افلاطون ، واما افلوطين فينكر ذلك ، إذ لا تباين عنده بين « العقل » والوجود ، وبالتالي لا فرق عنده بين المثل والمحسوسات المتعلقة بها ، بل هناك شبه بينها ، والاختلاف انما هو اختلاف في الرتبة والدرجة لا في النوع والحقيقة .

والاقنوم الثاني او « العقل » الذي هو فيض الاقنوم الاول او « الواحد » وصورة له وانعكاس لنوره ، يحتهد قدر إمكانه ان يظل بالقرب من مصدره الذي استفاد منه الوجود ، ولذلك فانه فور صدوره عنه يلتفت اليه ليتأمل ، ومن هذا الالتفات او للتأمل يتولد الاقنوم التالي ولادة أبدية لا في زمان . فالتأمل بالنسبة اليه والى سائر الكائنات العقلية في العالم الأعلى هو في وقت واحد عمل عقلي مجرد وضرب من النشاط الخلاق المحسوس . وهكذا يفيض عن العقل جوهر او كينونة هي الاقنوم الثالث او النفس الكلية ، هي ايضاً صورة للأقنوم الثاني وانعكاس لنوره ، وهي آخر الموجودات في عالم العقول وشاكلة المطاف . وهي كالعقل تنتمي الى المعالم الإلهي إلا انها دونه درجة ، كما ان « العقل » دون « الاول » درجة . فهي تلف على تخوم العالم للعقول قريبة من العالم المحسوس . والكثرة التي دبت الى الاقنوم الثاني وهو أشرف منها لا بد ان تزيد في الاقنوم الثالث بطريق الأولى . فكما قلت الوسائط بين الاقنوم الاول والافانيم الاخرى التي تليه ، اي كلما اقترب اقنوم ما من الاقنوم الاول ، كانت درجته في الوجود والكمال أعظم وأصعب . والعكس صحيح ايضاً : فكما اتسعت الشقة بينها كانت درجته في الوجود أخس وأدنى . وبالتالي كلما بعدت المسافة عن « الاول » ازدادت الكثرة والتمدد حتى ينتهي الامر الى المعالم المحسوس الذي هو عنوان الكثرة وسبب الاختلاف .

واذا كانت « العقل » - على قربه من « الاول » - يوج بالحرركة والدينامية والتغير ، لما فيه من مثل متصل بالفعل وقوة الأحداث ، فأولى بالنفس الكلية ان توج بهذه الاشياء . ومن هنا قدرتها الخارقة على انتاج العالم المحسوس حالاً تتويجه للعقل الذي صدرت عنه وتلتفت اليه لتتأمل وتجمعه موضوعاً لتعقلها . فهو علة وجودها كما ان « الاول » علة وجود « العقل » .

ومن النفس الكلية قاضت فيوضات كثيرة - لا قبض واحد فقط - هي نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر الموجودات في العالم المحسوس ، وقد صدرت عن النفس الكلية بنفس الضرورة التي صدرت بمقتضاها النفس الكلية عن العقل . أما صلة النفوس الجزئية بالنفس الكلية فهي اشبه بصلة المعاني المتعددة بالعقل الذي يتضمنها . فهي موجودة فيها وجود العلوم المختلفة في داخل مفهوم العلم ، وجود الافكار المتباينة في باطن المذهب ، أي هناك شبه وحدة بين النفوس الجزئية والنفس الكلية وإن كان من الممكن للتمييز فيها بين اشياء متعددة .

وبعبارة اخرى ، ان النفس يجب ان تفرق فيها بين جانبين : جانب كلي تطل منه على العالم المحسوس في مجموعة لتدبير اموره وتصريف احواله العامة ، وجانب جزئي تطل منه على شؤون كل فرد على حدة ، ويهله المثابة ينطوي الجانب الجزئي على عدة نفوس تتصل كل نفس منها بفرد معين في العالم المحسوس . وهكذا تكون النفس الكلية في احد جانبيها مصدراً للعالم المحسوس في مجموعه وكتباته كما تكون في جانبها الآخر مصدراً لأفراد البشر فرداً فرداً . وبذلك فإننا نشارك عالم العقل في طبيعته وشرف مقامه من جهة ، ومن جهة اخرى نشارك عالم الأبدان في خسته ودنائه . وبذلك تتحقق الصلة بين العالم الأعلى والعالم الأسفل ويتوثق الرباط الذي يشدهما احدهما الى الآخر .

٣ - النفس الانسانية

وقد كانت النفس الانسانية تحيا من قبل حياة ابدية كاملة ، ثم هبطت من عالمها المعقول الشريف الى عالمنا المادي الخسيس لتتفضل عليه بالخير والإنعام . فمن شأن الاعلى ان يعيل بذاته الى الأدنى ليقبض عليه ويمحضه طبيعته . هذا هو قانون الاشياء بحسب افلاطون وهذا هو المبدأ الاصيل الذي يقوم عليه منهجه .

والنفس ليست ذات طبيعية جسمانية كما يقول الماديون ، وإنما هي ذات طبيعية ، روحية خالصة تختلف كل الاختلاف عن طبيعة البدن . كيف لا وهي تنتمي الى عالم العقول ، وهو عالم ابدى شريف لا يدخل في مقولة الزمان ولا يقبل للتغير والفساد . وكذلك النفس الإنسانية : فهي جوهر شريف معقول قائم بذاته غير محتاج الى بدن يحل فيه او يتوقف عليه وجوده ، إذ كيف يحتاج المعقول الى المحسوس ويتوقف عليه ، ولئن كانت النفس تحل في البدن فإنما حلها امر عارض على طبيعتها ولا يدخل في جوهر وجودها ، فضلاً عن انها تحل فيه الى اجل مسمى ثم تغادره الى عالمها السامي حيث الخلود وسحب البقاء الدائم . لقد كانت موجودة قبل البدن وستظل . موجودة بعده بحكم طبيعتها المعقولة وماهيتها الروحية الشريفة . وهكذا فالنفس خالدة ، ما دامت قلعة إلهية وقبساً من العالم المعقول .

ومع ان مسألة خلود النفس لا تحتاج الى دليل في نظر افلاطون ، لمن الناس من لا يزال يطلب البرهان عليها . وفي محاوره « فيدون » لأفلاطون الكفاية وفصل الخطاب ، لذلك يعقد افلاطون في التاسوعة الرابعة من تأسوعاته فصلاً خاصاً للبرهان على خلود النفس يعيد فيه أدلة افلاطون بحذاقها تقريباً^(١) .

وكما قال افلاطون بالتناسخ فكذلك يقول به افلاطون . فهو يتابعه فيما يمرض للنفس بعد فراقها للبدن من تناسخات مختلفة . فالنفوس الآثمة تهوي في اجسام نباتات وحيوانات ، بينما النفوس الطاهرة الزكية تقوم في الكواكب او تعود الى اصلها في النفس الكلية تبعاً لمزلتها في هذه الحياة الدنيا وحسب ما كان لها من فضل وكرامة .

ولكن ليس هذا هو منتهى ما تصبو اليه النفس الانسانية . فهي ترنو

١ - انظر التاسوعة الرابعة ١٧٩ - ٢١٠ من ترجمة اميل برسييه (بالفرنسية) .

الى الانحطاف والمشاهدة والرؤى الغامضة الواضحة والإستفراق في « الواحد »
والاتحاد به والفناء فيه . هذا هو مطلبها الاسمى ومقصدها الاسنى !

٤ - الاتحاد

ولا يصل الانسان الى هذه الغاية إلا بشق النفس ؛ فالبدن لا يترك له
حرية العمل والتصرف ، بل يوسوس به ويضبط عليه بمطالبه وشهواته .

أجل ان البدن سجين للنفس . فهو أصل خفاها على هذه الارض
وأصل نقائصها وشروها . ولذلك فلن يقر لها قرار حتى تتخلص منه
وتعود الى مصدرها الاول . ولكن لن تصل الى هذه الغاية دفعة واحدة ،
فلا بد لها أولاً من ان تتحرر من قيود الجسم والحس بالمجاهدة والتضحية
والدأب على حياة الوجدان والروح . ولا يزال صاحبها يتدرج في مقامات
السلوك حتى يبلغ فيها مبلغاً كبيراً ينسب فيه عن نفسه وينقطع عن شعوره
بذاته ويصاب بما يشبه الصمق والحق ، فيفقد تمييزه وتشتتخصه وتسقط
عنه جميع الأغيار ويلقى الكل في الكل وتتطمس معالم الاشياء وتنمحي
صورها وحدودها . غير ان هذا المحو يمحبه صحو ، والفناء يمحبه بقاء ،
ولكنه بقاء في الله وصحو في هويته المطلقة ؛ كذلك يرتفع الصمق ويؤول
الحق وتحل الطمانينة وتنزل السكينة . فما هنا يحس السالك بحضور مع
الله في كل وقت وفي كل شيء ولا ينقطع عنه في شيء ، بل يحس انه
قد صار وإياه شيئاً واحداً واتحد به وشاركه في هويته . هذا هو حال
الاتحاد يأتي بعد مقامات السلوك ، كالخطفة رد ثم نزول ، او كالهبوط
نومض ثم تحمد . وهي حالات نادرة لا يعرفها إلا ذوقها وهم من النادرة
يمكن ان هذه الحالة نفسها نادرة عندهم . لقد كانت حلم افلوطين
وأمنيته المذبة ، ولكنها لم تتحقق له سوى اربع مرات ، كما كانت أمنية
تلميذه فرغوريوس الذي لم تحدث له سوى مرة واحدة . وفوق ذلك فان

هؤلاء الذين يصلون إليها لا يستطيعون التحدث عنها . فهي حال يضيق عنها نطاق النطق ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال فيها غير الخيال . ومن أحب أن يتعمقها فليتدرج الى ان يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ، ومن الراسلين الى العين دون السامعين بالأثر ، على حد تعبير المتصوفة الاسلاميين .

• - العالم المحسوس

ولكن اكثر الناس لا يعلمون . فقد ران على قلوبهم حب الظل دون الحقيقة ، وتعلقوا بالأثر دون العين . يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ، وهم عن عالم العقل هم عمون . وكل هذا من بقايا ظلمة الاجسام ، وطفيان عالم المادة ، وهو عالم خال من العقل ، خال من الصورة ، خال من الخير والنور ، فهو أصل الفساد وأصل الشر وأصل للظلام . انه سلب محض ، ولا تعين صرف ، وإمكانية مطلقة ، كيف لا والمادة تجدد من الحقيقة فيه ؟ انه نتيجة الإضعاف المستمر للقوة العاقلة التي انطلقت من « الاول » ، واستنزاف لفيضها المتدفق ، فظلت تتردى وتتردى حتى أضناها البعد واستنفدت آخر صبابة فيها . فليت شعري ا كيف لا يكون طلاب هذه القوة المنهكة ظالمين أخساء وكيف لا يقبلون على حطام زائل وعرض من الدنيا قليل ؟

اجل ، ان العالم المشاهد ليست له حقيقة ذاتية وليس له كال ذاتي ، وما فيه من حقيقة او كال فاقما هو انعكاس لعالم المجرىات وتشتت لصورته . ومعنى ذلك ان العالم ليس شراً كله بل فيه أطيايف من الخير . فلئن فده افلوطين بالعالم المحسوس إلا أنه لا يجوده من كل حقيقة ، وإن كان في هذا ما يؤذن بتناقضه . ولعل الذي حله على هذا التناقض عداؤه للنصرانية ومعارضته لأباء الكنيسة الاولين الذين كان دأبهم التنديد بالعالم والمادة بأنه شر وخطيئة ولعنة لحقت آدم وذريته . فيجب الخلاص منه والعمل

ليوم الدينونة العظيم . فكيف يخاف العالم من معدن الخير وهو أثر الله ووليد العناية الإلهية ؟ حسب ذلك شرفاً ! فهو ليس نقصاً كله ، وإنما هو كامل بقدر الامكان . نعم انه ظل ، ولكنه ظل للحقيقة ، ومهما بعدت الشقة بين الظل والحقيقة فانه لا يعدم لحاظ هذه الحقيقة ولا تفوته عنايتها . ولكنها ليست عناية بالأفراد بل بالكل . فالعناية عند افلاطون إنما تفيد ان الكون بناء حي متقن مترابط الاجزاء وكل عضو مناسك بحكم التركيب ، كل شيء فيه مرتب لقاية موضوع لفرض . وهكذا تنقلب فلسفة افلاطون الى نظرة متفائلة تؤكد الانسجام ونظام الخير في الاشياء ، فتحيي القلوب وتمش للنفوس وتغذيها بالأمل وحسن العقبى . فاقا لم يكن العالم خيراً كله فلا نفس انه ايضاً ليس شراً كله . فلنعم العالم ا

خاتمة

والخلاصة هناك في فلسفة افلاطون طرفان للوجود : طرف أعلى وطرف أسفل ، او قمة وحضيض ، بينها سلسلة من الاوساط تسد الثغرات وتلأ الفجوات . فالمادة التي هي اصل النقص في هذا العالم تمثل الطرف الأدنى والأخير في سلسلة تدرج الموجودات ، بينما « الاول » يمثل الطرف الأعلى . ولا يزال الشماخ الساقط من « الاول » بواسطة « العقل » الى « النفس » ومنها الى هذا العالم ، يتضاءل ويتضاءل . فتكون كل مرتبة أدنى من التي سبقتها وأعلى من التي تلتها في الحقيقة والكمال والخير . - حق ينبغي ان يكاد . وبهذا التضاؤل يتحول الوجود الى عدم او يصدر العدم عن الوجود ، ويتلاشى النور في الظلام او يصدر الظلام عن النور ، ويتبدد الخير في الشر او يصدر الشر عن الخير .

وهكذا تمثل فلسفة افلاطون تدرجاً تنازلياً وتصاعدياً من العلة الى المعلوم ومن المعلوم الى العلة ، من الكامل الى الناقص ومن الناقص الى الكامل ، من الخير الى الشر ومن الشر الى الخير ، من الوجود الى العدم

ومن العدم الى الوجود .. فكل حلقة في هذه السلسلة المتصلة من لدن « الاول » الى المادة ومن المادة الى « الاول » تحمل نصيباً من الخير والكمال والنور الى جانب نصيب آخر من الشر والنقص والظلام ، ويختلف نصيبها من هذا او ذاك باختلاف قربها او بعدها عن « الاول » الذي هو خير كله وكمال كله ونور كله !

كذلك تمثل فلسفة افلاطون طريقين : طريقاً ميتافيزيقياً هابطاً يصف فيه افلاطون سير الوجود من « الاول » الى « العقل » ومن « العقل » الى « النفس » الى الاجسام المحسوسة ، يقابله طريق صوفي صاعد يصف فيه افلاطون عودة النفس الى مصدرها الاول وانجذابها اليه واتحادها به . فالطريق الاول يسير من الوحدة الى الكثرة ، والطريق الثاني يعود من الكثرة الى الوحدة .

وفي هذه الصورة الجميلة تتحطم الوحدة المطلقة - اذا صح التعبير - وتتناثر اشلاء هنا وهناك ، فيتداخل الكل في الكل ويكون الكل مثلاً في الجزء والجزء مثلاً في الكل . وعلى هذا النحو يمكن لكل جزء ان ينطوي في جلته على جميع خصائص الكل ويكون سمة له ودليلاً عليه . وهذه الفلسفة إنما تشف عن نصيب كبير من مذهب وحدة الوجود ، حيث يكون الله منبثاً في الاشياء مختلفاً بها غير متمايز عنها .. « فالأول » يحوي كل شيء لأن الأدنى حاضراً في الأعلى : فالجسم في « النفس » و « النفس » في « العقل » و « العقل » في « الأول » و « الواحد » في كل مكان ، موجود في كل شيء بحسب استمداد كل شيء لتقبله .

هكذا هو افلاطون شيخ الاسكندرانيين . شخصية تعبق بالروحانية وتتضوع بالمثل والقيم العظيمة . فهذا الوثني هو في الحقيقة مسلم بلا نبي الاسلام ومسيحي بلا المسيح . انه علم بالفطرة والجوارح والروح ، وهو مسيحي بالمشاعر والنهج والنسك والسيرة الطيبة . ولقد قيل المسلمون كل

سطر من أسطره تقريباً . وما أكثر صحائف الفارابي^(١) التي تردد نشوة هذا الصوفي الجليل . وعن طريق فيلون وأفلوطين تغلغل استاذة افلاطون في ضمير الفكر الاسلامي وتعمق في أبعاد اغواره . وبهم جميعاً اخذت الهوة القاذفة بين العقل والنقل تضيق شيئاً فشيئاً ، فقد رضي العقل ان يسير في ركاب النقل ، كما رضي النقل ان يسير في ركاب العقل ، قرابة الف عام او تزيد !



١ - الفراء للمؤلف نفسه في منشورات الدار : مع الفلسفة الإسلامية -

للمؤلف
لدى منشورات عويدات

- الإنسان (ترجمة عن الفرنسية) تأليف جان روسنان . ١٩٦٥ .
- المسألة الفلسفية - طبعة ثالثة ١٩٨٨ .
- مع الفلسفة اليونانية - طبعة ثالثة ١٩٨٨ .
- اينشتين - طبعة أولى ١٩٨٣ .
- الكندي - طبعة أولى ١٩٨٤ .
- جديد في مقدمة ابن خلدون - طبعة أولى ١٩٨٨ .
- أصالة الفكرة العربي - طبعة أولى ١٩٨٢ .
- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - طبعة ثالثة ١٩٨٤ .
- الجامع في تاريخ العلوم عند العرب - طبعة أولى ١٩٨٨ .

فهرست

مقدمة ٥

القسم الأول

مدخل الى دراسة الفلسفة

- ١ - الأبعاد الزمنية ١٣
- ٢ - مفارقة الذات العضوية ١٦
- ٣ - القدرة على التغيير ١٨
- ٤ - العالم العقلي ٢٠
- ٥ - العقل والانسان ٢٢
- ٦ - المعنى العميق للفلسفة ٢٦
- ٧ - وظيفة الفلسفة والفائدة منها ٣٨
- ٨ - بين الفلسفة والعلم ٥٠

القسم الثاني

الفلسفة اليونانية

- ١ - اليونان وأغاط التفكير عند الشرقيين ٥٧
- ٢ - أطوار الفلسفة اليونانية ٨٤
- ٣ - الفلسفة قبل سقراط ٨٦
- ٤ - سقراط (٩٣)
- ٥ - افلاطون ١١٢
- ٦ - أرسطو ١٥١
- ٧ - الافلاطونية المحدثه ٢١٧

والمنهج الذي مستبعه في دراسة هذه الفلسفة لن يكون المنهج
المعياري بل سيكون المنهج الوضعي في غالب الاحيان ، اذا
صح نقل هذا التعبير من ميدان الاخلاق وعلم الاجتماع الى
ميدان تاريخ الفلسفة . فقد جرت العادة بين نفر غير قليل من
الذين يؤرخون للفلسفة ، ان يكثرُوا من نقد اصحابها وتوجيه
المطاعن اليهم ، وان يطلبوا منهم اكثر مما تتسع له امكاناتهم
وامكانات الحقبة التاريخية التي يعيشون فيها . . .

اننا نطالب هنا بدراستها على اصول المنهج الوضعي ، اي
دراستها كما هي كائنة بالفعل . فدراسة « ما ينبغي ان يكون »
قد اثبتت فشلها ، فهي لا تعود على اصحابها ا
والعلقم . فهذا الكتاب تتخلله فكرة اساسية مؤداها
ضرورات حياتية لاصحابها ولعصرها ، ولها وظائف
بعينها ، وان لكل مرحلة تاريخية فلسفتها ومزاج
والروحي ، ولكل حضارة خصائصها المتميزة . . .

Bibliothèque de l'Université



0351250